

## Das kirchliche Amt und die Eucharistie

### Überlegungen zur Frage der „Noteucharistie“

Es ist ein kaum zu übersehendes Kennzeichen der katholischen Theologie von heute, daß sie über Fragen, die in der Tradition längst als endgültig beantwortet galten, neu nachdenkt und dabei bestehende kirchliche Lehräußerungen zumindest in dem bisher verstandenen Sinn in Frage stellt. Dabei geht es keineswegs nur um Aussagen, von denen man glaubte, daß sie aufgrund des allgemeinen Glaubenssinnnes der Kirche und der Tätigkeit des ordentlichen kirchlichen Lehramtes letzte Verbindlichkeit beanspruchen können, sondern durchaus auch um theologische Sätze, von denen man bisher annahm, daß sie durch das außerordentliche kirchliche Lehramt definitiv entschieden seien.

Zur Begründung dieser theologischen Neubesinnung wird vor allem auf die Forschungsergebnisse der Exegese des NT hingewiesen, die eben der Dogmatiker übernehmen und zugleich ernstnehmen müsse. Aufgrund einer intensiven und fruchtbaren dogmengeschichtlichen Forschung erscheinen dann manche Aussagen des kirchlichen Lehramtes in einem größeren Horizont und damit auch in einem neuen Licht. Unter Berücksichtigung der kirchlichen Frage-Antwort-Situation lasse sich erkennen, daß auf Fragen, die wir heute stellen, damals keine Antwort gegeben wurde, weil unsere Problematik noch nicht bestanden hat. Gerade der Dogmatiker nimmt immer mehr zur Kenntnis, daß er seiner Aufgabe nicht gerecht wird, wenn er nur die Lehräußerungen der Kirche als solche interpretiert, ohne den geschichtlichen Standort dieser Aussagen zu berücksichtigen. Er ist sich dessen bewußt, daß er die Kontroversen und Diskussionen miteinbeziehen muß, die zum verbindlichen Text geführt haben.

Im Anschluß an das II. Vatikanum werden die kirchlichen Strukturen neu durchdacht und in diesem Zusammenhang wird die Stellung des kirchlichen Amtsträgers im größeren Rahmen des Gottesvolkes gesehen. Dieser innerkirchliche Aufbruch führt zu der Frage, ob bestimmte Vollmachten, die bisher allein dem Priester zugeordnet waren, derart in die Kirche eingeordnet sind, daß sie in einer Notsituation auch von einem Nicht-Geweihten ausgeübt werden können. War man in der Theologie der nachtridentinischen Zeit, vor allem unter dem Einfluß der Entscheidungen des I. Vatikanums und der Lehräußerungen Pius' XII., mehr oder minder der selbstverständlichen Überzeugung, daß das kirchliche Amt nicht nur hierarchisch strukturiert ist, sondern auch die dogmatischen Unterschiede zwischen den einzelnen Stufen des Amtes geklärt seien, so erkennt die Theologie heute immer deutlicher, daß es seit der Ausbildung und Verteidigung des monarchischen Episkopates die genannten kirchlichen Strukturen zwar gibt, aber keineswegs geklärt ist, welcher Art die Unterschiede sind, und wie sie im einzelnen dem göttlichen bzw. dem kirchlichen Recht zuzuordnen sind.

Ein Vergleich von zwei verbindlichen kirchlichen Lehrentscheidungen macht den Erkenntnisfortschritt deutlich. Während das Konzil von Trient<sup>1</sup> lehrt, daß es in der kath. Kirche nach göttlicher Anordnung eine hl. Rangordnung gibt, die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht, berücksichtigt das II. Vatikanum<sup>2</sup> die inzwischen

<sup>1</sup> Denzinger-Schönmetzer (DS), *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg <sup>34</sup>1967), 1776.

<sup>2</sup> Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 28. Zur theologischen Problemlage vgl.: J. Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi. Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten* (München 1974), 109 f; *Ders.*, *Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht*, in: *ThPQ* 123 (1975), 321—340, dort ist die wichtigste Literatur verzeichnet.

erfolgte exegetische und dogmenhistorische Forschung, wenn es sagt, der aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienst werde in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von denen, die seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen. Galt es aufgrund der tridentinischen Entscheidung als selbstverständlich, daß nur der Priester Spender der Krankenölung sein kann, so wird in unserer Zeit diese Frage neu durchdacht. Der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD liegen zwei theologische Gutachten vor, die die Bestellung des Diakons (und der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankenölung für möglich halten und auch wünschen<sup>3</sup>. Die beiden Gutachter weisen darauf hin, daß zwar das Trienter Konzil<sup>4</sup> die Spendung der Krankensalbung ausschließlich dem Priester vorbehalten habe, daß aber die geschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte das Ergebnis gezeitigt haben, daß von den frühesten Zeugnissen an bis zum 8. Jh. (in einigen Kirchenprovinzen sogar darüber hinaus) im Osten und Westen die Krankensalbung in der überwiegenden Zahl der Fälle von Laien gespendet wurde. Noch Johannes von Damaskus, der als der letzte Kirchenvater des Ostens die griechische Theologie zusammengefaßt hat, bezeugt die Praxis der Krankensalbung durch den einfachen Gläubigen. Erst seit der Karolingerzeit erscheint der Priester als der alleinige Spender der Krankensalbung<sup>5</sup>.

Die vielfältigen Diskussionen über das Verständnis des Bußsakramentes und die Möglichkeit neuer Formen des Bußvollzuges sind zu bekannt, als daß sie näher dargestellt werden müßten. Glaubte man bisher, daß aufgrund der tridentinischen Entscheidung, die das Bekenntnis aller nach der Taufe begangenen schweren Sünden nach Zahl, Art und artverändernden Umständen kraft göttlichen Rechtes fordert<sup>6</sup>, eine Neugestaltung der dogmatischen Struktur des Bußsakramentes nicht mehr möglich sei, so gibt es heute eine wachsende Zahl von Theologen, die der Überzeugung sind, die Kirche könne einen Bußgottesdienst zum Sakrament im eigentlichen Sinne erklären<sup>7</sup>.

Mögen diese und ähnliche Fragen der Sakramententheologie als echte innerkatholische Kontroversen gelten, so erheben doch verschiedene kirchliche Behörden Einspruch gegen die These, daß es analog zur Nottaufe auch eine Noteucharistie gebe, daß also der geweihte Priester zwar der normale und ordentliche Spender der Eucharistie sei, daß aber in besonderen Notfällen auch ein Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen könne. Unter den von der Kongregation für die Glaubenslehre beanstandeten Lehren von H. Küng steht auch die These: die Eucharistie könne im Notfall von einem Getauften ohne Priesterweihe vollzogen werden. Dieser Satz sei mit der Lehre des IV. Laterankonzils und des II. Vatikanischen Konzils nicht vereinbar<sup>8</sup>. Weil die genannte These in modifizierter und meist abgeschwächter Form auch von anderen Theologen vertreten oder wenigstens nicht ausgeschlossen wird, soll dieses Problem näher erörtert werden. Da es nur um die grundsätzliche Darstellung einer Position

<sup>3</sup> Vgl. Synode. Amtliche Mitteilungen der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 7 (1973), 37—40: P. Hünermann, Gutachten zur Bestellung des Diakons (Der Diakonin) zum ordentlichen Spender der Krankensalbung; H. Vorgrimler, Gutachten über Diakone als Spender der Krankensalbung.

<sup>4</sup> DS 1697; 1719.

<sup>5</sup> Zur Dogmengeschichte der Krankensalbung vgl. B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (Freiburg 1951), 125 f.

<sup>6</sup> DS 1679—1683; 1706—1708.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Frage: J. Finkenzeller, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht, in: Buße — Bußsakrament — Bußpraxis (hg. v. E. Feifel, München 1975), 71 f.; A. Ziegenaus, Umkehr — Versöhnung — Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte (Freiburg 1975), 113 f.

<sup>8</sup> Vgl.: Der Abschluß des Lehrverfahrens gegen H. Küng, in: HerKorr 29 (1975), 181—185; hier 182.

der zeitgenössischen Theologie geht, wird kein Wert darauf gelegt, das vorliegende wissenschaftliche Material vollständig darzulegen<sup>9</sup>.

## I. Die Thesen der zeitgenössischen katholischen Theologie

Wie bereits angedeutet, hat K<sup>ü</sup>ng klar die These vertreten, daß es in Notfällen eine Eucharistiefeier geben könne, ohne daß ein durch Handauflegung ordinierter Priester der Feier vorsteht<sup>10</sup>. Er geht davon aus, daß das NT eine Pluralität von Gemeindeverfassungen bietet, die grundsätzlich auch für spätere Zeiten Bedeutung haben können. Da Paulus in den unumstrittenen echten Briefen nie von der Ordination und den Presbytern spricht, kennt er offensichtlich kein institutionalisiertes Amt, in das man eingesetzt wird und durch das man dann erst zum Dienst verpflichtet würde. Seine Kirchen sind Gemeinschaften freier charismatischer Dienste. Nach dem Tod des Apostels war auch in den paulinischen Gemeinden eine Institutionalisierung nicht zu vermeiden. Für dieses fortgeschrittene Stadium der Entwicklung des kirchlichen Amtes bieten die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe dort klare Zeugnisse, wo sie vom Presbyter- und Episkopenamt und dem Ritus der Handauflegung berichten.

Der Eintritt in die apostolische Nachfolge des Leitungsdienstes sollte nach ntl Kirchenverständnis, normalerweise durch ein — auf verschiedene Weise mögliches — Zusammenwirken von Vorstehern und Gemeinde geschehen. Der Normalfall dürfte die Berufung durch die Gemeindeleiter unter Beteiligung der Gemeinde sein. Von der paulinischen bzw. heidenchristlichen Kirchenverfassung her müssen aber — insbesondere für Notfälle — auch andere Wege in den Leitungsdienst und die apostolische Nachfolge der Kirchenleiter offengelassen werden: aufgrund der Berufung durch andere Gemeindeglieder oder aufgrund eines frei aufbrechenden Charismas zur Gemeindeleitung oder -gründung. Die presbyteral-episkopale Kirchenverfassung, die sich in der nachapostolischen Zeit mit Recht in der Kirche faktisch durchgesetzt hat, muß auch heute für alle Möglichkeiten, die in der ntl Kirche bestanden haben, zumindest grundsätzlich offenbleiben. Diese Feststellung ist von großer Tragweite in missionarischer Hinsicht. So ist etwa in China oder Südamerika auch ohne Presbyter eine gültige Eucharistiefeier möglich<sup>11</sup>.

K<sup>ü</sup>ng bestreitet also im Grund genommen nicht, daß zur gültigen Eucharistiefeier ein kirchlicher Vorsteher notwendig ist; er vertritt aber die These, daß man in das kirchliche Amt nicht nur durch Handauflegung eingesetzt werde, sondern auch heute noch das kirchliche Amt in einer charismatischen Weise in der Kirche aufbrechen könne<sup>12</sup>. Unter Zugrundelegung des üblichen Verständnisses von Ordination und Amt läuft die These K<sup>ü</sup>ngs in der Tat darauf hinaus, daß in Notlagen die Eucharistie von einem Nicht-Ordinierten, von einem Laien, geleitet werden kann.

<sup>9</sup> Einen Überblick über die Problemlage bietet: H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche* (Düsseldorf 1974), 323—326.

<sup>10</sup> Wozu Priester? Eine Hilfe. (Einsiedeln 1971), 34 f; *Ders.*, *Christsein* (München 1974), 482—483.

<sup>11</sup> K<sup>ü</sup>ng, *Wozu Priester?* 38—39.

<sup>12</sup> Vgl.: *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute* (München - Mainz 1973), 24—25. These 22: Die Ordination ist die angemessene Form der Amtsübertragung. Grundsätzlich sind folgende Formen der apostolischen Sukzession und ihrer Konkretion in der Ordination theologisch vertretbar. 1. Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch bereits ordinierte Glieder der Kirche, und zwar unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung der Gemeinden. 2. Die Sendung zum kirchlichen Amt erfolgt durch die Gemeinden unter Anerkennung oder darüber hinausgehender Mitwirkung kirchlicher Amtsträger. 3. Die Anerkennung eines in pneumatischer Freiheit — besonders in Not — und Ausnahmesituationen — entstandenen und faktisch ausgeübten kirchlichen Dienstes erfolgt durch die kirchlichen Amtsträger zusammen mit den anderen Gliedern der Kirche.

Eine ähnliche These entwickelt E. Schillebeeckx<sup>13</sup>. Er vertritt die Ansicht, daß zwar der antithetische Unterschied zwischen einer „paulinischen Kirchenordnung“ (Heidenchristen) und einer „palästinensischen Kirchenordnung“ (judenchristliche Gemeinden) und der Verschmelzung beider Kirchenordnungen unter dem Vorrang der palästinensischen Ordnung historisch sich nicht beweisen lasse; es steht aber fest, daß in der Urkirche und auf noch auffälliger Weise in den paulinischen Gemeinden neben Amtsverleihungen gemäß der Kirchenordnung Gemeindedienste bestanden, die nicht in einer amtlichen Übertragung (Handauflegung), sondern in einer charismatischen Inspiration ihren Ursprung hatten, wenn auch stets unter der kritischen (Paulus!) Anerkennung der apostolischen Autorität und unter Billigung der Gemeinde. Freie, charismatisch entstandene kirchliche Ämter waren im Prinzip also legitim, mußten aber in der Gemeinde ihre Existenzberechtigung mittels des apostolischen Kriteriums und der Authentizität ihres sinnvollen Auftretens beweisen. Sie entstanden in schwierigen, vor allem in missionarischen Situationen. So treten die „Erstlinge“ einer neugegründeten Gemeinde oft spontan als amtliche Gemeindeleiter auf, ohne daß dabei eine Handauflegung geschichtlich nachweisbar wäre.

Die grundsätzliche Möglichkeit, daß auf diese Weise kirchliches Amt entsteht, gibt es auch heute noch. Dies muß nach Schillebeeckx berücksichtigt werden, wenn kirchliche Notsituationen, so etwa die illegitimen und „offiziell-ungültigen“ Bischofsweihen in China während der Verfolgung, beurteilt werden<sup>14</sup>. Von einer Feier der Eucharistie, der ein nicht durch Handauflegung bestelltes Glied der Gemeinde vorsteht, spricht Schillebeeckx in diesem Zusammenhang nicht. Jedoch wird man sich dieser Schlußfolgerung schwer entziehen können, wenn man das übliche Verständnis des Verhältnisses von Amt und Eucharistie ernst nimmt.

Wesentlich zurückhaltender, aber doch gemessen an der Tradition ein neuer Ansatz, sind die Thesen von W. Kasper und W. Breuning. W. Kasper<sup>15</sup> geht von dem Gedanken aus, daß sich die Leitungsfunktion des kirchlichen Amtes in verschiedene Einzel Funktionen ausfaltet, die alle der Einheit der Kirche dienen. Diese Einheit vollzieht sich konkret in der Einheit des Bekenntnisses, in der Einheit der Eucharistiefeier, auf die alle anderen Sakramente bezogen sind, und in der Einheit im gemeinsamen Dienst der Liebe. Aus diesen drei Vollzugsformen kirchlicher Einheit ergibt sich, daß das priesterliche Amt in besonderer Weise dem Dienst des Wortes, dem Dienst der Sakramente, besonders der Eucharistie, und der gegenseitigen gemeinsamen Diakonie zugeordnet ist. Die im Glauben versammelte Kirche realisiert sich am konkretesten und am „dichtesten“ in der Einheit der Eucharistiefeier. Deshalb steht auch dem Amt als Dienst an dieser Einheit der Vorsitz in der eucharistischen Feier zu. Der besondere Dienst des Priesters bei der Eucharistie läßt sich vom Dienst an der Einheit der Kirche her besser verstehen.

Von diesem Grundverständnis von Amt und Eucharistie her lassen sich nun schwierige Grenzfragen leichter einer Lösung näher führen. Wahrscheinlich hat es in der Geschichte Fälle gegeben, in denen „Nicht-Geweihte“ das eucharistische Gebet sprachen (1 Kor 14, 16; Did 10, 7). Trotz dieser Einzelfälle, die man nicht einfach als Mißbrauch abtun kann, bleibt doch bestehen, daß dem Amt die öffentliche Verantwortung und die Einheit der eucharistischen Tischgemeinschaft zukommt. Deshalb wäre eine Eucharistiefeier gegen das Amt auf jeden Fall ein die Eucharistie in ihrem tiefsten Wesen aufhebendes Unding; was Zeichen der Einheit sein soll, würde zum Ausdruck des Streites. Anders verhält es sich jedoch in extremen Notsituationen, in denen sehr lange Zeit kein Priester erreichbar ist. Eine eventuelle Feier der Eucharistie durch

<sup>13</sup> Theologie des kirchlichen Amtes. Theologische Kriterien für eine Neustrukturierung des kirchlichen Amtes, in: *Diakonia / Der Seelsorger* 1 (1970), 147—160.

<sup>14</sup> A. a. O. 154.

<sup>15</sup> Neue Akzente im Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: *Conc.* 5 (1969), 164—170.

einen Nicht-Geweihten geschieht hier nicht zum Trotz gegen das Amt, sondern im Schmerz über die Trennung ohne das Amt. Wenn deshalb Christen in einer solchen extremen Situation zusammenkommen, um im Gedächtnis des letzten Willens Jesu gemeinsam Mahl zu feiern, dann wäre Christus gewiß unter ihnen; die Gemeinschaft mit der Kirche und ihrem Amt wäre wenigstens der Gesinnung nach (in voto) gegeben. Ob es sich dabei um Eucharistie im formellen Sinn des Wortes handeln würde, ist nach Kaspar eine bisher nicht ausdiskutierte Frage, die jedoch ihre Brisanz dann sofort verliert, wenn man bedenkt, daß es verschiedene „Dichtigkeitsgrade“ in der Verwirklichung der Eucharistie und verschiedene Weisen der Gegenwart Christi gibt<sup>16</sup>.

Im Sinn dieser Überlegungen meint W. Breuning<sup>17</sup>, daß durch die einschlägigen kirchlichen Lehrentscheidungen die Frage noch nicht endgültig entschieden ist, ob in jedem Fall nur ein Ordinierte der Eucharistie vorstehen kann. Die Intention dieser Entscheidungen, auf die noch einzugehen ist, könnte nach Breuning auch dann erfüllt sein, wenn man „wilde“ Eucharistiefeiern als unkirchlich ablehnt. Darunter sind Eucharistiefeiern zu verstehen, die ohne jede Bindung an eine in apostolischen Diensten verfaßte Kirche geschehen würden.

Während K. Lehmann<sup>18</sup> sehr allgemein und vorsichtig von Vollmachten spricht, die nach katholischer Glaubenslehre im gewöhnlichen Leben der Kirche (von „Notsituationen“ abgesehen) dem Priester allein zukommen und zugleich anfügt, daß zu den Fällen mit Sicherheit die Vollmacht bei der Eucharistiefeier und bei der Sündenvergebung gehört, geht K. Rahner unser Problem in verschiedenen Zusammenhängen und auf breiterer Ebene an. In einer aus dem Jahre 1969 stammenden Publikation über das Priesterbild von heute<sup>19</sup> stellt er zunächst das Priesteramt in den großen Zusammenhang der Kirche, dem Grundsakrament des Heiles in der Welt, hinein: Der Amtsträger ist nicht der hl. Vertreter Gottes, der mit himmlischen Vollmachten einem unheiligen Volk von Gott her gegenübertritt, sondern der Träger einer bestimmten notwendigen Funktion in dem von Gott geheiligten Volk. Das allgemeine Priestertum ist nicht eine vom Amtspriestertum in metaphorischer Verdünnung abgeleitete Größe, sondern der tragende Grund eben dieses Priestertums.

Weil die Kirche als von ihrem Wesen her notwendig auch geschichtlich-gesellschaftliche Größe eine Leitungsfunktion fordert, muß es in der Kirche das Amt geben<sup>20</sup>. Sieht man das Amtspriestertum von der Kirche her, begreift man es nicht als eine Vollmacht, die der Kirche als dem Volk Gottes im ersten Ansatz gegenübersteht, sondern als die Bevollmächtigung bestimmter Art zum Vollzug dessen, was die Kirche als Ganzes ist und auch auf diese Weise durch das Amt vollziehen muß, dann versteht man, wie vorsichtig man sein muß, wenn man nach dem spezifisch Eigentümlichen des ministerialen Priestertums gegenüber den übrigen Gliedern der Kirche fragt<sup>21</sup>.

Zu den Funktionen, die nach katholischer Lehre nur vom ordinierten Priester ausgeübt werden können, rechnet dann Rahner die Leitung des eucharistischen Gottesdienstes, die Verwaltung des Bußsakramentes und der Krankenölung<sup>22</sup>. An späterer Stelle wird dann freilich dieser Gedanke wieder eingeschränkt, wenn es heißt: Es gibt nach katholischem Glaubensverständnis im Wort der eucharistischen Anamnese, im Wort der Versöhnung im Bußsakrament und dessen Vollendung in der Kranken-

<sup>16</sup> A. a. O. 169.

<sup>17</sup> Amt und Geschichtlichkeit der Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum, in: *Catholica* 24 (1970), 37–50; hier 46.

<sup>18</sup> Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: *Existenzprobleme des Priesters* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 50. Hg. v. F. Henrich, München 1969), 121–175; hier 165.

<sup>19</sup> Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen, in: *Weltpriester nach dem Konzil* (Münchener Akademie-Schriften, Bd. 46. Hg. v. F. Henrich, München 1969), 91–118.

<sup>20</sup> A. a. O. 100. <sup>21</sup> A. a. O. 101. <sup>22</sup> A. a. O. 102.

salbung Intensitätsgrade des Wortes, zu deren Vollzug mindestens im Normalfall des kirchlichen Lebens die sakramentale Bestellung eine unerläßliche Voraussetzung bildet, damit in der Kirche alles „in Ordnung“ geschieht<sup>23</sup>. Damit wird also nicht ausgeschlossen, daß in Ausnahme- und Notfällen, wo die gewöhnliche Ordnung der Kirche nicht durchgehalten werden kann, auch ein Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen kann.

In der im Jahre 1974 erschienenen Quaestio disputata über ein ökumenisches Amtsverständnis<sup>24</sup> erläutert Rahner im Gespräch mit einem evangelischen Theologen dieses Problem näher. Hätte er früher auf die Frage, ob ein paar nach Sibirien verbannte Christen ohne einen geweihten Priester Eucharistie feiern könnten, schlicht geantwortet, das sei nicht möglich, weil kraft göttlichen Rechtes nur ein ordinierter Priester dem Abendmahl vorstehen könne, so müßte er jetzt die Angelegenheit differenzierter betrachten. Neue Gesichtspunkte ergeben sich vor allem, wenn man die bekannte Unterscheidung über die Dimension des sakramentalen Zeichens und die Dimension der durch dieses Zeichen werthhaft und exhibitiv bezeichneten Gnade Gottes berücksichtigt. In der Sprache der scholastischen Theologie geht es um die Unterscheidung zwischen sacramentum tantum, res et sacramentum und res sacramenti.

Die katholische Tradition und vor allem die Theologie im Anschluß an das Konzil von Trient kennt die „geistliche Kommunion“. In ihr wird nicht bloß unwirksam gewünscht, man möchte den Leib Christi empfangen, sondern man erhält jene pneumatische Wirkung der innersten Einigung mit dem erhöhten Herrn, für die der leibliche Empfang des geweihten Brotes nur das Zeichen ist. Es ist also im Grunde genommen gar nicht so aufregend, wenn die Leute in Sibirien kein gültiges sakramentales Zeichen zustande bringen; was durch es bezeichnet und gegeben werden soll, das ereignet sich und wird von ihnen in aller Wahrheit empfangen<sup>25</sup>.

Rahner will sich aber mit dieser sicher von keinem katholischen Theologen bestrittenen Antwort nicht zufriedengeben. Warum soll man eigentlich die Handlungen dieser Christen in Sibirien nicht ein Sakrament im eigentlichen Sinne nennen? Ist es denn sinnvoll, auf diese außergewöhnliche Notlage jene Grundsätze anzuwenden, die für den Normalfall selbstverständlich sind? Wo ist in Wirklichkeit der Unterschied zwischen einer gültigen Eucharistiefeier, wenn diese Christen in Sibirien, die durch den Glauben geeint und mit der Kirche verbunden sind, die Worte des Gedächtnisses des Todes des Herrn sprechen? Sie empfangen die res sacramenti der Eucharistie. Was sie feiernd tun, hat eine Beziehung auf diese res sacramenti, und diese res sacramenti hat eine Beziehung auf die konkrete kirchliche Zeichenhaftigkeit, die sie setzen.

Auf den Einwand, das Zeichen der gnadenhaften Wirklichkeit sei nicht im streng sakramentalen Sinn gültig, es wirke nicht ex opere operato, sondern nur ex opere operantis, antwortet Rahner mit der weiteren Frage, warum eigentlich dieses Wort der eucharistischen Danksagung hier in diesem Fall nicht exhibitiv sein soll. Der Hinweis, daß es nicht zu einer Realpräsenz komme, weil der ordinierte Priester fehle, trifft nicht den Kern der Sache. Die Realpräsenz ist ja nur wichtig und bedeutungsvoll, insofern sie die pneumatische Einigung mit Christus bringt. Wenn sich aber dieses Größere auf jeden Fall ereignet — es kommt ja zumindest zu einer geistlichen Kommunion —, warum darf sich hier unter *diesen* konkreten Umständen nicht auch das kleinere des Zeichens, die „Realpräsenz“, ereignen? Weiß man denn das für *diesen* Fall so genau und sicher? Wird nicht vorausgesetzt, was doch gerade erst bewiesen werden müßte, daß in *allen* denkbaren Fällen, auch in extremen Notfällen, *jene* Bedingungen für das Zustandekommen des gültigen Zeichens erforderlich sind, die für den Normalfall ganz mit Recht gelten?<sup>26</sup>

<sup>23</sup> A. a. O. 108.

<sup>24</sup> Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Qu. disp. 65, Freiburg 1974), 15—23.

<sup>25</sup> A. a. O. 16.    <sup>26</sup> A. a. O. 18.

Rahner gesteht es jedem zu, nur das unter normalen Bedingungen und normalen Formalitäten gesetzte Zeichen Sakrament zu nennen, stellt aber die Frage, worin sich dann die einen und die anderen Zeichen in der Sache unterscheiden. Einem normalen Christen wird man jedenfalls die hier kurz angedeuteten subtilen Unterscheidungen nicht klarmachen können. Rahner will keineswegs leugnen, daß in der Dimension des Zeichens ein Unterschied besteht zwischen der normalen Eucharistiefeier durch einen ordinierten Priester und dieser Noteucharistie der sibirischen Christen. Aber es ist ein Unterschied, der in keinem der beiden Fälle die sakramentale Wirklichkeit, die *res sacramenti*, aufhebt. Der Unterschied besteht in der Tat nur darin, daß das eine Zeichen den kirchlichen (sinnvollen) *Normalfall* darstellt und das andere einen außerordentlichen, der aber durch Gott verfügt ist, den Willen zum Normalfall einschließt und die *res sacramenti* mit sich bringt. Rahner schließt mit der Frage ab, ob es sinnvoll ist, dieser Noteucharistie das Wort Sakrament zu verweigern, bloß um den Unterschied zwischen beiden Zeichen zu unterstreichen, den ja niemand leugnen muß und will<sup>27</sup>.

Dieser kurze Überblick zeigt zunächst, daß die Frage nach der Möglichkeit einer Noteucharistie sehr differenziert gestellt wird. Dabei ist der Unterschied zwischen den einzelnen Begründungen geringer, als man zunächst meinen möchte. Alle Vertreter dieser Theorie berufen sich auf ausgesprochene Notlagen, die nicht am normalen Selbstvollzug der Kirche gemessen werden können. Dabei wird unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß es auch in der äußersten Not keine Eucharistie gegen die Einheit der Kirche geben kann. Gemessen an der traditionellen Theologie ist es von geringer Bedeutung, ob man für diese Eucharistiefeier grundsätzlich den Priester fordert, aber das Entstehen des kirchlichen Amtes auf charismatische Weise in Notfällen für möglich hält, oder ob man grundsätzlich nur eine Ordination durch Handauflegung gelten läßt, aber in Notlagen einer Eucharistie mit einem Laien als Vorsteher jedenfalls faktisch den Rang eines Sakramentes einräumt.

Die entscheidende Frage lautet: Läßt sich die Möglichkeit einer Noteucharistie mit den Aussagen der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition in Einklang bringen? Die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes scheinen diese Frage zu verneinen.

## II. Das Zeugnis der Hl. Schrift und der kirchlichen Tradition

### 1. *Das Neue Testament*

Methodisch erscheint es zunächst sehr bedenklich zu sein, mit einer ausgesprochen modernen Frage an die Hl. Schrift heranzutreten, um von dort her eine präzise Antwort zu erhalten. Auf der anderen Seite kann man aber nicht übersehen, daß die ntl Kirchen zum Teil in einer Lage waren, die jener zumindest nicht unähnlich ist, für die eine Noteucharistie gefordert wird. Welche Argumente werden von den zeitgenössischen Theologen beigebracht? Wie werden bestimmte Schriftstellen und Tatbestände von den Befürwortern und Gegnern der Noteucharistie beurteilt?

Wie bereits in den bisherigen Ausführungen immer wieder sichtbar wurde, vertritt ein Teil der Theologen die Ansicht, daß in den frühesten Kirchen, konkret in den paulinischen Gemeinden, das Amt charismatischer Art war. Unter den vielen Charismen gab es auch das Charisma der Steuermannskunst, oder wie wir gewöhnlich übersetzen, die Gnadengabe des Amtes (vgl. 1 Kor 12, 28). Eine Handauflegung als Ritus der Amtsübertragung ist in dieser Zeit noch nicht bekannt. Damit gab es aber zumindest noch nicht den Vorsteher der Eucharistie, wie ihn die kirchliche Tradition als selbstverständlich voraussetzt. Ein Teil der Exegeten glaubt zudem, man könne aus dem Bericht über die Eucharistiefeier in der Gemeinde von Korinth schließen, daß dort kein bestimmter Amtsträger der eucharistischen Versammlung vorgestanden habe.

<sup>27</sup> A. a. O. 19.

Paulus fordert die ganze Gemeinde von Korinth auf, den asozialen Vollzug des Herrenmahls durch eine rechte Feier zu ersetzen (vgl. 1 Kor 11, 17 f). Hätte es in Korinth einen bestimmten Vorsteher der Eucharistie gegeben, so hätte sich Paulus sinnvollerweise an ihn und nicht an die ganze Gemeinde gewandt.

Zur Begründung der These, daß die Eucharistiefeier nicht notwendig einen durch Handauflegung ordinierten Amtsträger vorausgesetzt hat, wird dann auch eine Stelle der Didache (10, 6 f) genannt, welche die Weisung enthält, das eucharistische Dankgebet den Propheten zu überlassen, wenn diese vorhanden sind. Dies ist noch in einer Zeit bezeugt, in der das kirchliche Amt längst ausgebildet ist.

Andere Theologen geben zu bedenken, daß auch die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe, die das Amt der Episkopen und der Presbyter und die damit verbundene Übertragung des Amtes durch Handauflegung klar bezeugen, an keiner einzigen Stelle dem Amtsträger den Vorsitz bei der Eucharistie zusprechen. Dort, wo von den Aufgaben des Amtsträgers die Rede ist, werden neben dem Vorsteherdienst andere Tätigkeiten genannt: Die 7 Männer, die durch Handauflegung der Apostel an die Spitze des hellenistischen Teiles der Jerusalemer Gemeinde gestellt werden, sind für die Versorgung der Witwen der Gemeinde verantwortlich (Apg 6, 1 f). Von Stephanus wird zudem berichtet, daß er in der Kraft Gottes große Zeichen und Wunder wirkte (Apg 6, 8 f). Philippus hingegen verkündet in Samaria das Wort Gottes (Apg 8, 4 f). Die Presbyter müssen sich in Wort und Lehre abmühen (1 Tim 5, 17). Der Episkope muß sich an das zuverlässige Wort halten, der Lehre entsprechend, damit er imstande ist, in der gesunden Lehre zu ermahnen und die Widersacher zu widerlegen (Tit 1, 9). In dieser Spätphase der ntl Gemeinden fordert man also vom Vorsteher der Gemeinde nicht nur die Gabe der Steuermannskunst, sondern auch das Charisma des Lehrers. Nirgends hingegen wird von der Beauftragung zur Feier der Eucharistie gesprochen.

Diese Hinweise und vor allem die eben angeführten *argumenta e silentio* werden freilich von anderen Theologen nicht ohne Grund hinsichtlich ihrer Beweiskraft bestritten<sup>28</sup>. Fürs erste ist es keineswegs so sicher, daß auf eine ursprünglich rein charismatisch verfaßte Kirche eine Kirche folgt, die durch das institutionalisierte Amt gekennzeichnet ist. Aus den wenigen Texten des NT soll man in der Tat keine zu weit reichenden Schlußfolgerungen ziehen. Das NT bietet nicht eine abgewogene Darstellung des kirchlichen Amtes, es macht nur in bestimmten Zusammenhängen kurze Bemerkungen über verschiedene Amtsstrukturen. Wenn man zudem bedenkt, daß die christliche Gemeinde in Jerusalem zunächst noch am Tempelgottesdienst teilnahm, sich aber bald vom jüdischen Kult lösen mußte, so wird es durchaus verständlich, daß die Aufgabe des Amtsträgers nicht primär kultisch bestimmt werden konnte. Dazu kommt, daß ja der christliche Kult (um ein in diesem Zusammenhang mißverständliches Wort zu gebrauchen) im Blick auf das Erlösungswerk Christi eine völlig neue Dimension erhielt. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß für eine missionierende Kirche — eine andere begegnet uns im NT nicht — der Verkündigung des Wortes der unbestrittene Vorrang zukommen mußte.

Wie immer man einzelne Stellen der Apostelgeschichte (2, 42; 20, 7, 11; 27, 35) beurteilen mag, eine Beziehung zwischen dem Dienst des Apostels und der Feier der Eucharistie wird man nicht bestreiten können. Wenn man andererseits eine Beziehung zwischen dem Uramt der Apostel, das mit dem Ende der Urkirche zu bestehen aufhörte, und dem kirchlichen Amt, das den Dienst der Apostel in der neuen Situation fortführt, herstellt, so hat dies Folgen für die Zuordnung des Amtsträgers der Kirche zur Eucharistie.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. P. Bläser, Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie, in: *Catholica* 26 (1972), 100 f; Ders., Amt und Eucharistie im Neuen Testament, in: *Amt und Eucharistie* (Paderborn 1973), 40 f.



Grundsätzlich wird man fragen dürfen, ob ein theologisches Problem dadurch am besten gelöst wird, daß man sich nahezu ausschließlich an den Anfängen der Kirche orientiert, deren Struktur und Leben wir aufgrund mangelnder Berichterstattung nicht mehr genau kennen? Im übrigen soll man die Frage, ob es in der Kirche irreversible Entwicklungen gibt, nicht kurzweg und voreilig mit einem Nein beantworten. Damit verliert aber auch der Hinweis auf die Didache, deren genaue Interpretation im Blick auf unsere Fragestellung durchaus nicht einheitlich ist, und der oben erwähnte Hinweis auf die Gemeindesituation in Korinth erheblich an Beweiskraft. Der Gedanke, daß der Vorsteher einer Gemeinde zugleich auch der Vorsteher der Eucharistiefeier ist, der uns bei Ignatius von Antiochien mit aller Deutlichkeit begegnet, ist zumindest im Sinn des ntl Verständnisses der Kirche, des Amtes und der Eucharistie.

## 2. Die kirchliche Tradition

Die kirchliche Tradition kann für unseren Zusammenhang sehr kurz behandelt werden. Es genügt, jene Lehrentscheidungen der Kirche hervorzuheben, die direkt zu unserer Frage Stellung nehmen. Mit der Ausbildung und Weiterentwicklung der kirchlichen Amtsstrukturen wird es völlig selbstverständlich, daß nur der Bischof oder der Priester der eucharistischen Feier vorstehen kann. Aufgrund von verschiedenen Einflüssen, die hier nicht dargestellt werden können, wird der Priester immer mehr dem Kult zugeordnet. Er wird zum ntl Opferpriester. Die höchste und nur dem Priester zukommende Gewalt ist die potestas consecrandi. Diese Entwicklung hat zur Folge, daß ein Teil der Theologen in der Bischofsweihe kein Sakrament sieht, weil sie über die Wandlungsgewalt hinaus keine höhere Gewalt verleihen kann.

Eine ausdrückliche Stellungnahme zu unserer Fragestellung findet sich auf dem IV. Laterankonzil (1215). Gegen die Katharer und Albigenser stellt die Kirche fest, daß nur der gültig geweihte Priester der Eucharistie vorstehen kann: *Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus*<sup>29</sup>. Ohne jede Polemik, einfach die katholische Lehre darstellend, heißt es dann im *Decretum pro Armenis*<sup>30</sup>, daß der Priester, der in der Person Christi spricht, das Sakrament vollzieht und die Gaben von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt.

Eingehend hat sich das Konzil von Trient<sup>31</sup> in verschiedenen Zusammenhängen mit dem Ordo und der Eucharistie befaßt. Es seien für unseren Zusammenhang einige entscheidende Hinweise gemacht: Die Eucharistie ist ein sichtbares Opfer, dem ein sichtbares Priestertum zugeordnet ist. Das Priestertum wird wiederum primär durch seine eucharistische Vollmacht bestimmt: die Vollmacht zur Konsekration von Brot und Wein, zur Darbringung des eucharistischen Opfers und zum Darreichen des Fleisches und des Blutes des Herrn. Dieses von Christus eingesetzte Priestertum ist nicht ein bloßer Dienst der Verkündigung des Evangeliums. Die Ordination, also der Ritus der Amtsübertragung, ist ein von Christus eingesetztes Sakrament. Wie schon erwähnt, verteidigt das Konzil die hierarchische Struktur des kirchlichen Amtes. Ausdrücklich wird die Meinung zurückgewiesen, alle Christen seien *promiscue Novi Testamenti sacerdotes* oder mit der gleichen geistlichen Vollmacht ausgestattet<sup>32</sup>. Im Meßopferdekret wird schließlich gesagt, Christus habe im Abendmahlssaal mit den Worten „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ die Apostel zu Priestern ordiniert, damit sie und ihre Nachfolger seinen Leib und sein Blut darbringen<sup>33</sup>. Die tridentinischen Entscheidungen, deren Verteidigung eines der Hauptanliegen innerkirchlicher Reform in der Folgezeit war, lassen die Frage gar nicht mehr aufkommen, ob ein

<sup>29</sup> DS 802.      <sup>30</sup> DS 1321.      <sup>31</sup> DS 1764 f.      <sup>32</sup> DS 1767.

<sup>33</sup> DS 1740, 1752; zur tridentinischen Lehre über das Verhältnis von Amt und Eucharistie vgl. im einzelnen: G. Fahrnberger, *Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient*, in: *Amt und Eucharistie*, 174–207.

Nicht-Ordinierter der Eucharistie vorstehen könne. Man hielt es für unbestritten, daß zur Feier des Herrenmahles die Priesterweihe notwendige Voraussetzung ist. Daß die einschlägigen Bestimmungen des Konzils von Trient ein selbstverständlicher Besitz der katholischen Tradition waren, sieht man unter anderem an der Enzyklika „*Mediator Dei*“ Pius' XII. (1947) und an den verschiedenen Aussagen des II. Vatikanums.

Unter Berücksichtigung der einhelligen kirchlichen Tradition, die in ausdrücklichen Lehrentscheidungen ihren Niederschlag gefunden hat, wird nicht selten die Frage gestellt, ob die Thesen über eine eventuell mögliche Noteucharistie in dem früher erläuterten Sinn überhaupt noch einen Platz in der katholischen Theologie haben können. In der Regel setzen sich die Theologen mit den kurz angeführten kirchlichen Lehrentscheidungen, die sie selbstverständlich kennen, nicht näher auseinander. Ihre Argumentation kann aber wohl nur in der Richtung liegen, daß die konkrete zeitgenössische Fragestellung einer möglichen Noteucharistie nicht zur geschichtlichen Frage-Antwort-Situation gehörte, aus der die entsprechenden kirchlichen Entscheidungen hervorgegangen sind. Weil unsere Frage nicht gestellt wurde, ist auf sie auch keine letztverbindliche Antwort gegeben worden. Wie bereits gesagt, ist W. Breuning der Überzeugung, daß die Frage, ob in jeder Situation unter allen Umständen eine absolute Notwendigkeit besteht, daß ein Ordinierter der Eucharistie vorsteht, noch nicht eindeutig entschieden sei. Nur einer, der grundsätzlich die gleiche potestas für alle fordert, würde dem Tridentinum unmittelbar und direkt widersprechen.

### III. Die ökumenische Fragestellung

Bevor wir unser Problem unter ökumenischen Gesichtspunkten erörtern, muß die Fragerichtung der einzelnen christlichen Kirchen geklärt werden. Wenn in den vergangenen Jahrhunderten bis in die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts hinein in den Kirchen aus der Reformationszeit die Abendmahlsfrage erörtert wurde, ging es fast ausschließlich um das nähere Verständnis der Realpräsenz, nicht dagegen um das Verhältnis zwischen Abendmahl und Amt. Wo aber nach der Bedeutung des Amtes gefragt wurde, stand in der Regel die Vollmacht der Verkündigung im Vordergrund<sup>34</sup>. Auch in den Arnoldshainer Thesen (1957) versuchen die lutherischen, die reformierten und die unierten Christen eine Einigung über die Realpräsenz zu erreichen.

Die Leuenberger Konkordie (1973) hingegen hat die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der lutherischen, reformierten und aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen sowie der ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder zum Ziel<sup>35</sup>. Die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, welche die gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration einschließt, setzt voraus, daß sich die einzelnen Kirchen über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums unter Beibehaltung der für sie verbindlichen Bekenntnisschriften im Glauben einigen können. Die erstrebte Gemeinsamkeit im Glauben betrifft im einzelnen die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes, die Verkündigung, die Taufe und das Abendmahl, die Christologie und die Lehre von der Prädestination. Das Verhältnis von Abendmahl und Amt wird überhaupt nicht als Problem empfunden. Es wird lediglich gesagt, daß der Herr seine Gemeinde versammelt. Er wirkt dabei in vielfältigen Ämtern und Diensten und im Zeugnis aller Glieder seiner Gemeinde. Wie sehr es der Leuenberger Konkordie im Sinne der kirchlichen Tradition um das rechte Verständnis des Abendmahls geht, sieht man daran, daß man in diesem Punkte eine Formulierung angestrebt hat, von der man überzeugt ist, daß sie die genannten Kirchen übernehmen können.

Ganz anders ist die Fragerichtung in der katholischen Theologie. Wie die Diskussion um die Erklärung der eucharistischen Wandlung und die Antwort der Enzyklika

<sup>34</sup> Vgl. P. Bläser, *Amt und Eucharistie im Neuen Testament* 9–10.

<sup>35</sup> Vgl. Herkorr 28 (1974), 194–197.

Pauls VI. „Mysterium fidei“ (1965)<sup>36</sup> auf die bekannten Deutungsversuche im Sinn der Transsignifikation und der Transfinalisation zeigen, ist das Verständnis der eucharistischen Wandlung keineswegs sekundär. Die für die ökumenischen Gespräche entscheidende Frage aber richtet sich auf das Verhältnis von Eucharistie und Amt, das wiederum engstens mit dem Verständnis der apostolischen Sukzession verbunden ist<sup>37</sup>.

Das II. Vatikanum räumt den orthodoxen Kirchen gerade deswegen einen Vorrang gegenüber den Kirchen aus der Reformationszeit ein, weil sie trotz ihrer Trennung von Rom in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und damit wahre Sakramente besitzen<sup>38</sup>. Das Fehlen des Weihesakramentes ist nach dem gleichen Konzil der Grund, weshalb die aus der Reformationszeit hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“<sup>39</sup>. Im Sinne dieses Verständnisses liegen dann die Bestimmungen der Dekrete über den Ökumenismus<sup>40</sup>, über die katholischen Ostkirchen<sup>41</sup> und des ökumenischen Direktoriums<sup>42</sup>, die unter bestimmten Voraussetzungen eine Interkommunion mit den orthodoxen Kirchen zulassen und sogar wünschen, während man den Gliedern der Kirche aus der Reformationszeit zwar in näher festgelegten Situationen die Zulassung zur katholischen Eucharistiefeier gestattet (offene Kommunion), den katholischen Christen hingegen einschränkt, die Sakramente nur von einem Amtsträger zu verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat (also keine Interkommunion)<sup>43</sup>. Sosehr inzwischen fruchtbare Gespräche über ein tieferes Verständnis der apostolischen Sukzession manche Probleme beseitigt haben, so ist doch grundsätzlich die Sicht des kirchlichen Amtes und seines Bezuges zur Eucharistie kaum geändert, wie gerade das Dokument der internationalen Theologenkommission „Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession“ zeigt<sup>44</sup>.

Was die hier behandelte Frage der Noteucharistie betrifft, so besteht dieses Problem in den Reformationskirchen zumindest nicht in unserem Sinn. Sosehr die einzelnen Kirchen das Amt fordern und anerkennen, so wird jedenfalls heute auf die konkrete Frage nach der Möglichkeit einer Noteucharistie die Antwort in der Regel lauten: Der kirchliche Amtsträger ist zur ordentlichen und öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes und zur Spendung der Sakramente bestellt. Daß im äußersten Notfall das Abendmahl auch von einem Nicht-Ordinierten gefeiert werden kann, wird dabei gewöhnlich als mehr oder minder selbstverständlich vorausgesetzt. In dem Umfang, in dem diese Feststellung zutrifft, kann sie bei der Frage nach der Anerkennung der Ämter zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit und ebenso bei der Frage nach der Interkommunion nicht außer acht gelassen werden.

Wenn im folgenden einige wichtige Äußerungen aus Dokumenten von ökumenischen Kommissionen genannt werden, die das Verhältnis von Amt und Eucharistie betreffen, so muß stets die eben erläuterte grundsätzliche Fragestellung im Auge behalten werden. Insofern dabei die Noteucharistie kein eigentliches theologisches Problem darstellt, ist in der Tat noch ein beachtlicher Weg zur Anerkennung der Ämter und zur

<sup>36</sup> Vgl. HerKorr 19 (1965), 653—661.

<sup>37</sup> Vgl. zu dieser Frage: J. Finkenzeller, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, in: Ortskirche — Weltkirche (FS f. Kardinal Döpfner, Würzburg 1973), 325—356.

<sup>38</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 15. <sup>39</sup> A. a. O. Nr. 22. <sup>40</sup> Nr. 8, 15, 22. <sup>41</sup> Nr. 27.

<sup>42</sup> Nr. 39 f, 55.

<sup>43</sup> Vgl. zu dieser Frage im einzelnen: H. Fries, Ein Glaube, eine Taufe, getrennt beim Abendmahl? Graz 1971; J. Pruiskien, Interkommunion im Prozeß. Abendmahlsgemeinschaft als Zeichen und Mittel der kirchlichen Einigung, Essen 1974.

<sup>44</sup> Vgl. dazu: J. Finkenzeller, Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht, in: ThPQ 123 (1975), 321—340.

vollen Interkommunion zu gehen. Dort, wo ein enger Bezug zwischen Abendmahl und kirchlichem Amt gesehen wird, kann von der Klärung der Frage nach dem näheren Verständnis des kirchlichen Amtes nicht abgesehen werden. Einige Äußerungen von ökumenischen Gesprächskreisen mögen die derzeitige Situation näher beleuchten.

Das von H. Fries und W. Pannenberg gemeinsam erarbeitete Papier mit dem Thema „Das Amt in der Kirche“ (1970) stellt fest: Zwar kommt sinnvollerweise und normalerweise der Vorsitz bei der Eucharistie dem ordinierten Amtsträger zu. Prinzipiell wäre es aber auch denkbar, daß in ganz besonderen und außerordentlichen Fällen die Gemeinde aus sich heraus jemand mit der Leitung der Eucharistie betraut<sup>45</sup>.

In dem Schlußbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA „Eucharistie und Amt“ (1970) wird nach längeren Erörterungen über Einzelfragen des Amtes und der Eucharistie von den katholischen Gesprächsteilnehmern festgestellt, daß ohne Ordination niemand Anspruch auf ein gültiges eucharistisches Amt haben kann. Gleichzeitig wird aber bemerkt, daß es unmöglich ist, anhand des NT nachzuweisen, daß die einzigen Verwalter der Eucharistie die Apostel, die von ihnen ernannten Nachfolger und die von ihren Nachfolgern Ordinierten waren. Selbst in den Pastoralbriefen, in denen eine nach dem Bischof-Presbyter-Modell aufgebaute Gemeindeordnung beschrieben wird, wird nichts berichtet, daß diese Männer ein eucharistisches Amt hatten. Angesichts dieses Schweigens müssen wir darauf bestehen, daß es schwierig ist, Aussagen darüber zu machen, was für das eucharistische Amt notwendig ist<sup>46</sup>. Schließlich wird noch bemerkt, daß einige die Ansicht vertreten, es sei nicht sicher, daß das Konzil von Trient wirklich sagen wollte, daß ein Geistlicher, der „nicht von kirchlicher oder kanonischer Autorität ordiniert wurde“, nicht in der Lage sei, die Eucharistie zu vollziehen<sup>47</sup>.

Bezeichnend ist, daß dem Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ (Malta 1971) ausdrücklich ein Sondervotum von Bischof Martensen und A. Vögtle beigelegt wird mit dem Inhalt: Eucharistie und kirchliches Amt können nach katholischem Glaubensverständnis schlechthin nicht getrennt werden. Auch im Notfall kann es eine Eucharistiefeier ohne Amt nicht geben, genauso wie es eine Eucharistie ohne Gemeinschaftsbezug nicht geben kann<sup>48</sup>.

Die Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft (1972), welche die „eucharistische Gastfreundschaft“ für Mischehen zuläßt, stellt schließlich fest, daß die Frage nach dem rechtmäßigen und gültigen kirchlichen Amt – zumal im Blick auf die Abendmahlslehre und -praxis – sich für lutherisches und katholisches Denken jeweils anders stellt und nicht denselben Rang besitzt. Nach lutherischer Auffassung und Praxis soll das Abendmahl normalerweise von einem ordinierten Amtsträger verwaltet werden<sup>49</sup>. Wenn die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt auch noch Schwierigkeiten für wechselseitige Interkommunionvereinbarungen bildet, so darf dennoch die Verwirklichung der eucharistischen Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden<sup>50</sup>.

★

Eine abschließende kritische Würdigung kann sich auf einige wenige Punkte beschränken, da die entscheidenden Schwierigkeiten bereits an Ort und Stelle besprochen wurden. Es dürfte klar sein, daß sich die These von der Möglichkeit einer Eucharistie-

<sup>45</sup> Vgl. Una Sancta 25 (1970), 114.

<sup>46</sup> Vgl.: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Hg. v. G. Gassmann / Mc Lienhard / H. Meyer / H. V. Hertrich (Frankfurt/M. 1974), 89–91.

<sup>47</sup> A. a. O. 98.    <sup>48</sup> A. a. O. 52.    <sup>49</sup> A. a. O. 134.    <sup>50</sup> A. a. O. 141.

feier ohne ordinierten Amtsträger vom NT her jedenfalls nicht positiv begründen läßt und von der einhelligen katholischen Tradition her sehr große Schwierigkeiten mit sich bringt.

Im übrigen wird sie das ökumenische Gespräch in vielfacher Hinsicht belasten und wohl kaum entlasten. Den orthodoxen Kirchen ist die Vorstellung einer Eucharistiefeier ohne kirchlichen Amtsträger fremd. Für das Gespräch mit den Kirchen aus der Reformationszeit ist sie insofern ein Rückschritt, als sie das inzwischen auf weite Strecken erreichte gemeinsame Verständnis des Amtes und dessen Funktion wiederum in Frage stellt.

Es ist ein erfreuliches Ergebnis der Gespräche zwischen der kath. Kirche und den Kirchen aus der Reformationszeit, daß man in beiden Kirchen wiederum dem Wort und dem Sakrament den gebührenden Platz zuweist und vor allem in der katholischen Theologie den Gedanken in den Vordergrund stellt, daß das Sakrament von der Kraft des Wortes lebt. Im Blick auf diese Gemeinsamkeit ist es nicht recht einzusehen, warum man in ausgesprochenen Notsituationen nicht auf die Wirkmacht des Gotteswortes vertraut und unter allen Umständen das sakramentale Zeichen fordert. Soll man nicht gerade in diesen von Gott zugelassenen Notlagen im Sinne von Johannes 6 und der klassischen augustinischen Interpretation „crede et manducasti“, „glaube und du hast gegessen“ in dem von der Liebe erfüllten Glauben ein Essen Christi sehen, das alles gewährt, was in dieser Lage notwendig ist?

WILHELM DE VRIES

## Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt

Der CJC handelt vom Ökumenischen Konzil (= ÖK) in den cc. 222–229, die das heute für das ÖK in der kath. Kirche geltende Recht zusammenfassen. Hier ist auch im Prinzip festgelegt, welche Beziehung heute zwischen dem Petrusamt und dem Rest des ÖK besteht. Ich sage mit Bedacht: „zwischen dem Petrusamt und dem Rest des Konzils“; denn das Petrusamt kann nicht dem Konzil als von ihm adäquat unterschieden gegenübergestellt werden. Der Papst als Nachfolger des hl. Petrus ist das Haupt des Konzils, gehört also wesentlich dazu, steht nicht bloß über dem Konzil, sondern im Konzil.

Es ist aus den genannten Canones völlig klar, daß der CJC unter einem ÖK ausschließlich ein Konzil der konkreten kath. Kirche mit dem Papst an der Spitze versteht. Das setzt eine Ekklesiologie voraus, die zwischen der konkreten kath. Kirche und der Kirche Jesu Christi überhaupt keinen Unterschied macht. Diese Ekklesiologie ist aber durch das II. Vatikanum in Frage gestellt, das von der Kirche Christi sagt: „Diese Kirche . . . ist verwirklicht in der katholischen Kirche („subsistit in“ . . . nicht mehr „est“ Ecclesia Catholica), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (Lumen gentium, n° 8). Damit ist der Begriff des ÖK zur Diskussion gestellt. Die Frage ist unabweisbar, ob der traditionelle Begriff noch aufrechterhalten werden kann. Ich spreche jedoch hier vom ÖK im kath.-traditionellen Sinne.

In den cc. 222–229 des CJC wirkt eine zweifache Tradition nach, einmal diese, die vor allem das Konzil als Ganzes und dessen höchste Autorität in der Kirche hervorhebt, und dann eine andere, die den Akzent stärker auf die Vorrechte des Papsttums setzt, in dem das Petrusamt fortlebt. Die erste Tradition ist ausgesprochen in dem lapidaren Satz des c. 228 § 1: „Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate“. Natürlich ist mit dem Konzil der Papst als sein Haupt zusammengedacht. Die übrigen cc. betonen die Vorrechte des Petrusamtes im Konzil.