

die Auseinandersetzung mit totalitären und nachchristlichen Ideologien, mit rassistischer Ungerechtigkeit, dem Kampf gegen kolonialistische Ausbeutung, die Rettung der Stadt und ähnliches. Wenn darin, was sie als das Herz des christlichen Glaubens betrachten, Offenheit und gegenseitiges

Vertrauen wiederhergestellt sind, werden sie auch eher imstande sein, institutionelle Veränderungen zu akzeptieren, die für eine von der Liebe bestimmte gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Dienste und Ämter notwendig sind.

¹ F. H. Littell, Die Anliegen der amerikanischen Freikirchen, *Concilium* 2 (1966) 274–277.

² Das Konzept des «Primitivismus» und seine Bedeutung für das freikirchliche Verständnis wurde von F. H. Littell und H. H. Walz (Hrsg.) im *Weltkirchenlexikon* (Stuttgart 1960) behandelt.

³ G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia 1962) XXIII–VI.

⁴ Diese wichtige Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen der Restitutionsisten entwickelte erstmals Alfred Hegler in seinem klassischen Werk: *Geist und Schrift bei Sebastian Franck* (Freiburg 1892). Seiner Linie folgten Ernst Tröltzsch und andere.

⁵ F. H. Littell, *Some Free Church Remarks on the Concept, the Body of Christ*: R. S. Pelton (ed.), *The Church as the Body of Christ* (Notre Dame 1963) 127–38.

⁶ F. H. Littell, *Sectarian Protestantism and the Pursuit of Wisdom*, in D. A. Erickson (ed.) *Public Controls for Non-Public Schools* (Chicago 1969) 61–82.

⁷ Die sehr verständnisvolle Behandlung dieser Sache

durch den Episkopalisten Walter Lowrie mit seinen Vorschlägen hinsichtlich der Auswirkungen für die gegenseitige Anerkennung des geistlichen Standes hat noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit erlangt; vgl. *Ministers of Christ*, Hrsg. T. O. Wedel (New York 1964) III. Kap.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANKLIN LITTELL

geboren am 20. Juni 1917 in Syracuse (USA), 1941 in der Methodistischen Kirche ordiniert. Er studierte am Cornell College, am Union Theological Seminary und an der Yale Universität, ist Lizentiat der Literatur und der Philosophie, Doktor der Theologie, Ehrendoktor der Universität Marburg, Professor für Religion an der Temple Universität in Philadelphia. Er veröffentlichte u. a.: *The Anabaptist View of the Church* (1958), *The Origins of Sectarian Protestantism* (1964).

Maurice Villain

Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen?

Eine katholische Antwort

Es ist nicht möglich, dieses schwierige Problem innerhalb eines kurzen Artikels, dessen Umfang strikt vorgeschrieben ist, in seiner ganzen Spannweite in den Blick zu bringen. So wollen wir uns darauf beschränken, den Weg zu einer eucharistischen Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten innerhalb eines bestimmten Rahmens zu skizzieren, entsprechend unseren Vorstellungen von einem solchen möglichen Wege.

Selbstredend kann die Lösung nicht von «oben» kommen, also von den jeweiligen kirchlichen Autoritäten, die urteilen, ohne voranzugehen, sondern nur von «unten», von begrenzten Gruppen, deren Mitglieder in aller Freiheit ihre Untersuchungen vorwärts treiben und ohne nachzulassen deren Ergebnisse ihren Kirchen unterbreiten in der Hoffnung, «grünes Licht» zu bekommen.

Wir legen hier eine Arbeitshypothese vor, welche die Frucht lang dauernder Studien der französischen Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» darstellt. Diese Gruppe, die sich zusammensetzt aus etwa vierzig Theologen (je zur Hälfte Katholiken und Protestanten, wobei die letzteren fast alle Reformierte sind, nur wenige jedoch Lutheraner), hat Schritt um Schritt in Fragen der Anthropologie, der Christologie, der Pneumatologie und Eschatologie zu einer gewichtigen Übereinstimmung kommen können. Dies soll zunächst einmal unterstrichen werden. Andererseits haben unsere protestantischen Freunde die Überzeugung gewonnen, daß sie zusammen mit uns zur selben Kirche des Westens gehören, und daß die Reformation des 16. Jahrhunderts – so schwerwiegend

dieser Bruch auch sein mag – nur als ein Unglücksfall auf dem gemeinsamen Wege verstanden werden kann. Diese Feststellung, die hier von großer Bedeutung ist, wird heute von den besten Geschichtsschreibern der Reformationszeit¹ bestätigt, und wir schenken es uns hier, weitere Begründungen dafür zu geben. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche ist verletzt. Sie verzichtet seit dem II. Vatikanischen Konzil darauf, sich einfach hin mit *der* Kirche Jesu Christi zu identifizieren. Ohne Zweifel hat sie – wie das Konzil bestätigt² – deren grundlegende Prinzipien in ihrer Fülle bewahrt, nicht jedoch das entsprechende Erscheinungsbild. Dieses wird sie nur zurückgewinnen durch die Herstellung der *Communio* mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Darin besteht das gigantische Werk des Ökumenismus.

Nun ist aber auch ihre Eucharistie selbst nicht mehr unversehrt. Als katholischer Priester feiere ich jeden Tag die Eucharistie, um damit der Speisung der Gläubigen zu dienen. Und doch drängt mich meine innerste Überzeugung, in meine Vorbereitung eine besondere Bitte an Gott um Vergabung einzufügen. Streng genommen dürfte ich nämlich nicht zu den heiligen Geheimnissen hinzutreten und dabei meine getrennten christlichen Brüder ausschließen; denn diesen steht ebenfalls ihr Anteil daran zu. Und ich bin mir zutiefst bewußt, daß das «Confiteor», das ich dann mit meiner Gemeinde bete, diesen schmerzlichen Punkt erwähnen müßte. Als Katholiken sind wir nicht die «Eigentümer» der Eucharistie. Als Katholiken und Protestanten haben wir die gemeinsame Pflicht, die verletzte Eucharistie zu heilen. Es geht nicht darum, zu wissen, wer mehr oder wer weniger hat, sondern zuallererst darum, daß wir alle miteinander Buße tun. Mit Recht betont die Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» die Notwendigkeit einer «kirchlichen metanoia», von der das gesamte christliche Volk durchdrungen werden müßte, und es ist unsere größte Sorge, daß unser Kirchenvolk in seiner Gesamtheit – mangels geeigneter Vermittler – noch keinen Zugang zu diesem Geschehen gefunden hat.³

In einer interkonfessionellen Gruppe, die das Problem der gegenseitigen Anerkennung der Ämter lösen will, muß eine ausreichende Einheit im Glauben bestehen, nicht nur hinsichtlich der großen Inhalte des Nizänischen Bekenntnisses, sondern im besonderen hinsichtlich der Eucharistielehre. In diesem Punkt verraten die christlichen Bekenntnisse tatsächlich bemerkenswerte Inter-

pretationsunterschiede. Ohne die auf beiden Seiten vorhandenen Elemente einer erhellenden Komplementarität zu verkennen, entdeckt man doch auch, wenn man bis an ihren Grund lotet, bedauernde Irrtümer. Da die genannte Einheit in unseren Augen eine unabdingbare Notwendigkeit darstellt, müssen wir uns noch kurz bei dieser Frage aufhalten.

Auf welcher Grundlage könnte eine Lehrübereinkunft hergestellt werden? Die beste Methode, so schien uns, war es, zunächst auszugehen von der auf der Konferenz von Bristol 1967 erreichten Übereinstimmung, die dann auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 vorgelegt wurde. Dieses Ergebnis war nämlich die Frucht langwährender Arbeiten seit Lund 1952 und Montreal 1963. Bei der letztgenannten Konferenz war es von Fachleuten aller großen Kirchen gutgeheißen worden – einschließlich römisch-katholischer Fachleute, die im Auftrag des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen an den Arbeiten teilgenommen hatten.⁴

Unsere Gruppe beschloß also, diesen offiziellen Text sehr sorgfältig zu studieren, ihn dann in Punkten, die uns noch Schwierigkeiten bereiteten, zu klären, umzuarbeiten und zu ergänzen. Zur Zeit, da ich diesen Beitrag schreibe (11. September 1971), ist diese Arbeit abgeschlossen, und wir sind im Besitz eines ausgezeichneten und einstimmig angenommenen Textes. Mangels einer besseren Darbietung sei hier wenigstens ein kurzer Überblick gegeben:

An der Zählung der Paragraphen wird man den allgemeinen Aufbau des Dokumentes von Bristol-Uppsala wiedererkennen, wie er in Anmerkung 4 angegeben ist:

1. Die Eucharistie als Herrenmahl; 2. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater; 3. Die Eucharistie als Erinnerung (Anamnese) Christi; 4. Die Eucharistie als Gabe des Heiligen Geistes; 5. Die sakramentale Gegenwart Christi; 6. Die Eucharistie als Gemeinschaft des Leibes Christi; 7. Die Eucharistie als Sendung in die Welt; 8. Die Eucharistie als Gastmahl des Gottesreiches; 9. Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier; 10. Schlußbemerkung.

Wenn man diese Gliederung mit den Kapitelüberschriften des Dokumentes von Bristol vergleicht, so wird man bemerken, daß die Nummern 5, 8 und 9 unseres Textes hinzugefügt wurden, um klassische Mißverständnisse zu beheben, während die Nr. 7 von Bristol von uns ausgelassen wurde.

Als Beispiel für die Behandlung heikler Punkte übernehmen wir hier unsere Punkte 5 und 9 sowie einige Sätze der Schlußbemerkung im Wortlaut:

Die sakramentale Gegenwart Christi

«In der eucharistischen Handlung gibt sich Christus persönlich. Der Herr sagt ja: «Nehmt und eßt, das ist mein Leib, für euch alle hingegeben.» «Trinket alle daraus, das ist mein Blut, das Blut des Bundes, vergossen für die vielen zur Vergebung der Sünden.» Wir bekennen also einmütig die wirkliche, lebendige und handelnde Gegenwart Christi in diesem Sakrament.

«Die Unterscheidung des Leibes und Blutes Christi macht den Glauben erforderlich. Dennoch ist die Gegenwart Christi in seiner Kirche in der Eucharistie nicht abhängig vom Glauben des einzelnen, denn es ist Christus selbst, der sich durch sein Wort und im Heiligen Geist an das sakramentale Geschehen als Zeichen seiner uns geschenkten Gegenwart bindet.

«Das Handeln Christi besteht in der Darbietung seines Leibes und seines Blutes, das heißt seiner selbst, wobei die Wirklichkeit, welche unter den Zeichen von Brot und Wein dargeboten wird, sein Leib und sein Blut ist.* Kraft des schöpferischen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes werden Brot und Wein zum Sakrament und also zur «Gemeinschaft mit dem Leib und Blut» Christi (1 Kor 10, 16). Sie sind von nun an – unter dem äußeren Zeichen – in ihrer letzten Wirklichkeit die gegebene Realität selbst, und sie *bleiben* dies im Blick auf den Gebrauch. Was als Leib und Blut Christi gegeben ist, bleibt gegeben als Leib und Blut Christi und soll auch als solches behandelt werden.

«Angesichts der unterschiedlichen Praxis der Kirchen** und zugleich in Befolgung einer schon früher geschlossenen Übereinkunft fordern wir im Blick auf die notwendige metanoia der Kirchen (Thesen von 1969 und 1970):

- auf katholischer Seite soll man (vor allem in der Katechese und der Predigt) daran erinnern, daß die Aufbewahrung des Sakramentes in erster Linie in der Absicht geschieht, dieses den Kranken und Abwesenden auszu- teilen;***

* Das bedeutet weder eine Lokalisierung Christi im Brot oder im Wein noch eine physikalisch-chemische Verwandlung dieser Materien. Vgl. Thomas Aqu., S. Th. III, 76, 3, ad 5; und III, 77, 3, ad 8; Joh. Calvin, Inst. Christiana, I, 11. 13 und IV, 14. 18.

- auf protestantischer Seite soll man Sorge dafür tragen, daß die gebotene Hochachtung vor den Gaben, welche zur Eucharistiefier gedient haben, besser zum Ausdruck komme, d. h. indem man sie nachträglich konsumiert, ohne aber ihre Verwendung für das Krankenabendmahl auszuschließen.»

Der Vorsitz bei der Eucharistiefier

«Christus versammelt und speist in der Eucharistiefier seine Kirche, indem er sie zu dem Mahl einlädt, bei dem er selbst den Vorsitz führt.

«Zum Zeichen für diesen Vorsitz Christi dient die Funktion eines Amtsträgers, den er berufen und gesandt hat. Der Auftrag der Amtsträger hat seinen Ursprung und seine Norm im Auftrag an die Apostel. Er ist in der Kirche weitergegeben worden durch die Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes. Der Sinngehalt dieser Weitergabe ist die Kontinuität des Dienstamtes, die Treue zur apostolischen Lehre und die Übereinstimmung des christlichen Lebens mit dem Evangelium.

«Der Amtsträger macht deutlich, daß die versammelte Gemeinde über das, was zu tun sie sich anschickt, nicht wie eine Eigentümerin verfügen kann, daß sie nicht Herrin der Eucharistiefier ist. Sie hat sie empfangen von einem anderen, von dem in seiner Kirche lebenden Christus. Wiewohl der Amtsträger Glied der Gemeinde bleibt, so ist er doch zugleich der Beauftragte, der in seiner Funktion die Initiative Gottes und die Verbindung der Ortsgemeinde zu den anderen Gemeinden der universalen Kirche deutlich macht.

«Durch ihre wechselseitigen Beziehungen bezeugen die versammelte Gemeinde und ihr Leiter beide ihre Abhängigkeit von dem einen Herrn und Hohenpriester Jesus Christus. In ihrer Hinordnung auf den Amtsträger übt die Gemeinde zugleich ihr königliches Priestertum als eine vom Hohenpriester Christus empfangene Gabe aus. In seiner Hinordnung auf die Gemeinde versieht der Amtsträger seine Leitungsaufgabe als einen Dienst für Christus, den Guten Hirten.»

In der *Schlußbemerkung* wird anerkannt:

«Klärungen sind noch notwendig über die Fortdauer der sakramentalen Gegenwart und über die

** Auch gewisse orientalische Kirchen (z. B. die Kopten) kennen nicht den Brauch der Aufbewahrung der Eucharistie.

*** «Eucharisticum mysterium» (25. Mai 1967), Nr. 49 und 50.

genaue Gestalt der apostolischen Nachfolge im Amt. Uns scheint, daß jede gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie eine wirkliche Anstrengung zur Überwindung dieser Schwierigkeiten herausfordert, und gegebenenfalls auch von der einen wie der anderen Seite das Aufgeben von allem, was in den konfessionellen Positionen von Polemik bestimmt ist.

«Bei der Fortführung unserer Studien müßten wir noch danach streben, bereichert zu werden durch die komplementären geistlichen Werte, von denen wir leben. Wir werden mit unserer Erkenntnis nie ein Geheimnis ausschöpfen, das jede Einsicht überragt und das uns einlädt, ohne Unterlaß uns selbst zu verlassen, um in Danksagung und Staunen vor diesem größten Geschenk Christi an seine Kirche zu leben.»

Es schien uns notwendig, zunächst länger bei diesen Voraussetzungen zu verweilen, damit der Leser nicht im Zweifel bleibe über die erforderlichen Vorbedingungen, die erfüllt werden müssen, damit das nun gestellte Problem der wechselseitigen Anerkennung der Ämter gelöst werden kann.⁵

Versuch einer Lösung

Da es sich hier um eine katholische Antwort handelt, können wir nichts besseres tun, als uns auf das II. Vatikan Konzil zu stützen. Nicht, weil das Dekret über den Ökumenismus uns irgendetwas Ausdrückliches über unser Problem lieferte: Wir finden dort aber dennoch einen Satz, der als Ausgangsbasis unserer Überlegungen dienen kann.⁶ Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir allerdings bekennen, daß unsere protestantischen Freunde mit diesem Satz gar nicht zufrieden sind. Sie haben eher den Eindruck, daß sie hier sehr dürftig abgespeist werden sollen, und tatsächlich könnte man diesen Satz auch in eine ganz andere Richtung drehen. Zum Thema Eucharistie heißt es dort:

«Obgleich sie (die von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften) ... vor allem wegen einer Beeinträchtigung des Weihesakramentes (praesertim propter sacramenti Ordinis defectum?) die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse) ...»

Unter Berufung auf die Autorität Kardinal Beas können wir hier präzisierend feststellen, daß das Wort «substantia» vom Latinisten des Vatikans

für das Wort des Originaltextes «realitas» eingesetzt wurde, welches kein gutes Latein war, während jedoch das Wort «substantia» zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte. Man muß daher übersetzen: die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften «haben nicht die ganze Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses bewahrt». Was aber haben sie dann bewahrt? Dies zu sagen ist Sache der Theologen, und damit sind wir an den Kern des Problems gekommen.

Wir haben nicht mehr das Recht, wie vor Zeiten mit einer Ungültigkeitserklärung zu antworten. Das wäre eine bloß juristische Antwort, die das theologisch Positive, welches gewahrt worden ist, einfach überspielen würde. Wir müssen unsere Antwort vielmehr aus der Perspektive des kirchlichen Charakters dieser Gemeinschaften geben, zumal ja auch das Dekret den protestantischen Kirchen eine wirkliche – wenn auch defiziente – Kirchlichkeit zuspricht. Sie besitzen authentische Elemente des eucharistischen Geheimnisses, also auch ein gewisses Amt. Als guter Interpret des Dekrets sagt Max Thurian sehr richtig, daß das II. Vatikanum an die Stelle der Dialektik des «alles oder nichts» die Dialektik des «alles oder weniger» gesetzt hat.⁸ Und dieses «weniger», diese Defizienz oder dieser Mangel oder genauer gesagt: alles Positive, was geblieben ist, muß theologisch ausgewertet werden.

Angesichts der gegebenen Voraussetzungen bezüglich der Lehre von der Eucharistie, wie wir sie in unserem ersten Kapitel dargestellt haben und wie sie auch von unserer Gruppe einstimmig angenommen worden sind, bleibt festzustellen, daß der Mangel, der noch auszufüllen ist, sich ausschließlich auf das «Amt» bezieht.

Als Katholiken haben wir in diesem Punkt ernste Schwierigkeiten, das Amt unserer reformierten Brüder anzuerkennen, und diese Schwierigkeiten lassen sich unter drei Oberbegriffen einordnen: priesterlicher Charakter, sakramentale Weihe und apostolische Sukzession. Es handelt sich um traditionsgemäße Forderungen: Sie wurden schon von der noch ungeteilten Kirche vor 1054 erhoben, und die orientalischen Kirchen bestanden immer mit denselben Begründungen auf ihnen wie die römisch-katholische Kirche. Auch die Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung» deren neueste Übereinkunft wir als Ausgangsbasis genommen haben, peilt diese Forderungen an, ohne jedoch noch eine angemessene Lösung zu bieten.

Nun können wir freilich bezeugen, daß diese

dreifache Aporie, die während vier Jahrhunderten der Polemik durch Übertreibung bis an die Grenzen des Zulässigen – ja bis zur völligen Deformation – getrieben wurde, nun unter dem Zusammenprall mit der ökumenischen Theologie auf dem Wege zur Selbstauflösung ist. Dies können wir jedenfalls an der fortlaufenden Entwicklung der Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» ablesen. Schon in CONCILIUM Jg. 4 (1968) Nr. 4,⁹ haben wir zu diesem Thema Einstiege für die Forschung aufgezeigt, die dann von anderen katholischen Theologen aufgegriffen und noch überboten wurden¹⁰, so daß wir heute diesen Standpunkt erreicht haben.

1. Der priesterliche Charakter des Amtes

Das II. Vatikanum hat dem kirchlichen Priestertum der Getauften alle seine Ehre wieder zuerkannt, und zwar in äußerst kraftvoll formulierten Texten (Lumen gentium, 10–13; Apostolicam actuositatem, 3 und 4). Das geht so weit, daß man heute, wo man den priesterlichen Charakter des geweihten Amtsträgers aufzugeben scheint, aus der Ebene des Priestertums der Getauften ein solches Priestertum neu auftauchen sieht. Was ist also das Amtspriestertum? Sicherlich keine «Doublette» des einzigen Hohenpriestertums Christi, wie uns die Protestanten zur Zeit der klassischen Polemik vorwarfen. Und man muß zugeben, daß unsere katechetische Formel, die Messe als «Wiederholung» des Kreuzesopfers darzustellen, ihnen die Munition lieferte, mit der sie uns beschießen konnten. Das Amtspriestertum ist aber nur eine besondere Teilhabe am einzigen Hohenpriestertum Christi, genau genommen ein Zeichen, ein sakramentaler Reflex der Rolle Christi als Haupt seines Leibes im Diener am Wort und an der Eucharistie, zum Dienst am priesterlichen Volk.

Wenn man nun Calvin noch einmal mit irenischen Augen liest und dort auf die Suche geht nach konstruktiven Aussagen, kann man dann nicht – auch wenn das Wort «Priester», welches immer wieder als nicht-biblich bekämpft wird, fehlt – wenigstens eine gewisse Realität finden, die seinen Gehalt wieder mit einbringt? Wir kennen glühende Anhänger des Reformators, die diesen Satz unterschreiben würden: «Inmitten des kirchlichen Priestertums der Gläubigen erwählt der Heilige Geist sich Diener («ministres»), welche ihre Ordination durch besondere Gaben zum pastoralen Dienst (an Wort und Sakramenten) befähigt.» Dieser Satz, in dem das Wort «Minister»

für das Wort «Priester» eingesetzt ist, verleiht aber unserer Meinung nach einem ministeriellen Priestertum Ausdruck. Der Pastor, der so spricht, ist tatsächlich überzeugt, eine fortdauernde Berufung zum Dienst am Wort, an den Sakramenten und an der Einheit empfangen zu haben. Er hat das Bewußtsein, ein Sammler der Gemeinde, ein zum besonderen Dienst beauftragter Gesandter, und nicht mehr ein Laie zu sein. Die gesamte Beweisführung von Max Thurian in seinem so eindringlichen Buch «Sacerdoce et ministère»¹¹ zielt auf eine Bedeutungsgleichheit von «Minister» und «Priester» ab, um uns Katholiken dadurch einzuladen, die Situation unserer Brüder im Pastorenamt als «priesterlich» werten zu können.

2. Die sakramentale Ordination

Könnte man also die Ordination eines reformierten Pastors als «sakramental» qualifizieren? Dieser Punkt ist bereits in dem zitierten Artikel von CONCILIUM 1968, Heft 4, beleuchtet worden. Persönlich verdanke ich sehr viel der Arbeit von Leopold Schümmer über das pastorale Amt in der Institutio Christiana Calvins im Lichte des dritten Sakraments (Wiesbaden 1965). Calvin erkannte der Ordination zum pastoralen Amt den Wert eines Sakramentes zu, welches besondere Gaben des Heiligen Geistes zur Erfüllung der Amtsaufgaben verlieh.¹² Auch Max Thurian ist in seiner Exegese des Reformators¹³ in diesem Punkt außerordentlich deutlich, und A. Ganoczy (ein Katholik) ebenfalls in seinen Schlußfolgerungen zu den «Konvergenzpunkten zwischen kalvinischer und katholischer Lehre vom Amt»¹⁴. Dieser Standpunkt, der den älteren Kommentatoren, welche sich vor allem an die Gegensätze gehalten hatten, ungewohnt erschien, wird heute in ökumenischen Gruppen mehr und mehr als zuverlässig anerkannt, und in unserer Gruppe hat er bereits das Übergewicht erhalten. Wie sollten wir uns dessen nicht freuen?

3. Apostolische Sukzession oder Apostolizität des Amtes

Diese letzte Forderung ist seit einigen Jahren immer von neuem durchdacht worden. Primär an der apostolischen Sukzession ist nicht die Gebärde der Handauflegung durch den Bischof, sondern was diese Gebärde bedeutet: «Ein gewisser Gehalt, bei dem die Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben den ersten Platz einnimmt.»

Dieses Urteil von P. Congar¹⁵ bringt die authentische christliche Tradition vom 1. Klemensbrief bis zu Thomas von Aquin zum Ausdruck. Der Glaube, die Berufung durch Christus, die Zuteilung einer Gnadengabe durch den Heiligen Geist für den Dienst an der Gemeinde: all dies sind notwendige Vorbedingungen für die Wirksamkeit des Ritus der Handauflegung. Der Juridismus, der seit Gregor VII. in der westlichen Kirche überhandnahm, kehrte die Pole unglücklicherweise um, und die Gebärde der Handauflegung blieb in der Folgezeit praktisch das einzige Erkennungszeichen für eine rechtmäßige apostolische Sukzession.

Die Reformatoren hatten ein lebendiges Bewußtsein der von oben kommenden Berufung und der Vorbereitung des Kandidaten durch den Heiligen Geist. Da sie ausgeschert waren aus der Kette der bischöflichen Handauflegungen, mußten sie ihre Zuflucht nehmen zu einer charismatischen Kirchenstruktur, in der die ganze Gemeinde sich durch die Handauflegung der Pastoren Amtsträger gibt, die der Heilige Geist vorbereitet und bezeichnet hat. Aber ursprünglich waren sie durchaus nicht uninteressiert zumindest gegenüber der apostolischen Bedeutung der Handauflegung: wenn sie diese schon nicht über die bischöfliche Linie empfangen konnten, so suchten sie sie doch über die presbyterale Linie zu erhalten. Priester, die zur Reformation übergingen, stellten die Verbindung her. Sie zweifelten nicht daran, daß Christus als das Haupt der von einer solchen Krise erschütterten Kirche in diesem dringenden Notstand nicht ergänzen würde, was ihrem Tun fehlen mochte. Daß das II. Vatikanum heute den protestantischen Gemeinschaften einen gewissen Grad an Kirchlichkeit zuerkennt, ist genau die Bestätigung einer gewissen Apostolizität ihres Amtes. Diese ist übrigens dabei, sich zu erneuern, und darum haben wir in unserem ersten Teil der Einheit im eucharistischen Glauben solches Gewicht beigemessen.

Wir müssen noch hinzufügen, daß Calvin in Grenzfällen den Wert eines rein charismatischen Amtes (ohne Handauflegung) gelten ließ. Aber zu eben diesen Grenzfällen (äußerster Notstand), ist unsere nachkonziliare Theologie gefragt. Wenn sie schon aus vielfältiger Notwendigkeit ihre Sakramentenlehre zu größerer Weite entwickelt, so wird sie auch nicht mehr wagen, dem Wirken des Heiligen Geistes und seiner geheimnisvoll ergänzenden Tätigkeit juridisch fixierte Grenzen zu setzen. Ernste Theologen bei uns weigern sich nicht, hier ihren Beitrag zu leisten.

Die vorausgehenden – leider sehr kurzen und fast lächerlich umrißhaften – Anmerkungen stützen sich auf katholischer Seite auf die vom II. Vatikanischen Konzil eröffneten Möglichkeiten, protestantischerseits auf neue Erwägungen über die Positionen Calvins, und zwar in Richtung auf eine mögliche kirchliche Versöhnung. Von beiden Seiten ist der «Besitzstand der anderen» – wie es sich gehört – sehr hoch bewertet worden. Und wenn wir auch den Normen unserer jeweiligen Kirchen absolut treu geblieben sind, so sind wir doch überzeugt, daß wir uns letztlich nur auf einer höheren Ebene treffen werden.

Was den Gesichtspunkt der praktischen Probleme betrifft, so meinen wir, daß diese sich durch eine Versöhnungsliturgie lösen ließen, die folgende Elemente aufweisen sollte:

1. *Eine doppelte kirchliche «metanoia».* Die Einheit unserer westlichen Kirche ist durch die Schuld beider Seiten verletzt worden: durch die Schuld derer, die «drinnen» blieben, und durch die Schuld derer, die gezwungen waren, auszuziehen. Der erste Akt der Versöhnung sollte also ein beiderseitiges Schuldbekenntnis sein, welches unter dem Kreuz den Schlußstrich unter eine äußerst schmerzliche Vergangenheit ziehen würde. Eine solche doppelte Gewissensforschung ist bisher noch nie in wirklich umfassender Weise geleistet worden und vor allem nie mit einem doppelten Schuldbekenntnis besiegelt worden. Dieser Akt ist daher indispensable.

2. *Eine demütige und inständige gemeinsame Epiklese,* in welcher der Heilige Geist als Ursprung der allen Mängeln abhelfenden «Ökonomia» angerufen werden sollte, auszugleichen, woran es uns mangelt, uns zu bereichern durch die Vereinigung unserer wechselseitigen Gnadengaben und uns so zu befähigen, miteinander das Herrenmahl zu feiern.

3. *Eine gegenseitige Handauflegung* als (traditionelles) Zeichen der Vergebung und der Sendung. Es drängt sich auf, daß unter den Priestern der Bischof der Ortskirche anwesend sein sollte, dessen Sache es wäre, die Verantwortung für einen solchen Akt zu übernehmen. Bei unseren Brüdern im Pastorenamt läge die Entscheidung, wie ihre Synode vertreten sein sollte.

4. *Dann könnte die Eucharistiefeyer folgen,* und zwar nach einem der Formulare der neuen Liturgie, welche nicht protestantisch ist, wie ihre Gegner sagen, sondern die vielmehr vollkommen den ökumenischen Erfordernissen entspricht.

Es versteht sich von selbst, daß die vorgeschlagene Lösung nur praktiziert werden sollte mit Zustimmung unserer jeweils zuständigen Autoritäten,

und zwar «ad experimentum», als *ein Beispiel*, auf das auch andere zurückgreifen könnten.

¹ Von katholischer Seite sind zu nennen: J. Lortz, Die Reformation in Deutschland (Freiburg i. Br. 1965); A. Ganoczy, Calvin théologien de l'Eglise et du ministère (Paris 1964); ders., Calvin et Vatican II, l'Eglise servante (Paris 1968).

² Dekret «Unitatis redintegratio» 3.

³ Glücklicherweise liegt dies freilich in jedem Falle, in dem man eine Gemeinde in den «geistlichen Ökumenismus» (Gebet und Leiden für die christliche Einheit) einführen kann, ganz anders.

⁴ Vgl. diesen Text in UNA SANCTA 23 (1968) 237 bis 240: Zusammenfassender Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über den wachsenden Konsensus im Verständnis der Eucharistie. Die Gliederung dieses Berichtes lautet folgendermaßen: Einleitung und Präambel; dann: 1. Die Eucharistie als Herrenmahl; 2. Die Eucharistie als Danksagung an den Vater; 3. Die Eucharistie als Erinnerung (Anamnese) Christi; 4. Die Eucharistie als Gabe des Heiligen Geistes; 5. Die Eucharistie als Gemeinschaft des Leibes Christi; 6. Die Eucharistie als Sendung an die Welt; 7. Die Eucharistie als Ende der Trennung.

⁵ Wir sind im übrigen der Überzeugung, daß der Zutritt zur katholischen Kommunionsgemeinschaft einem Christen anderer christlicher Konfession, der sich den vom Dombes-Schema bekannten Glauben zu eigen macht, nicht mehr aus Gründen der Glaubensverschiedenheit bezüglich der Eucharistie verwehrt werden dürfte.

⁶ «Unitatis redintegratio», III, 22. Vgl. Concilium oecuménique Vatican II (französischer und lateinischer Text) (édit. Vitrail) 631.

⁷ Mit voller Absicht übersetzen wir «defectus» nicht mit «Fehlen», («absence»), sondern mit «Beeinträchtigung», «Mangel» (déficiency). Dies wird weiter unten noch begründet werden.

⁸ M. Thurian, L'intercommunion fruit d'une foi commune: Vers l'intercommunion (Mame 1970) 45–48. Wir sind dieser klaren und mutigen Arbeit sehr zu Dank verpflichtet.

⁹ M. Villain, Peut-il y avoir succession apostolique en dehors de la chaîne de l'imposition des mains? 81–94.

¹⁰ B. Sesboué SJ, Petite revue de presse théologique sur certains aspects du rapport: Esprit Saint, Eglise et ministère. In diesem hektographierten Dossier, das zur Vorbereitung auf die Dombes-Tagung 1969 diente, zitiert der Verf.: F. X. Durwell (Lumen Vitae 1969/1); G. Tavard (I. C. I., 15. Juli 1968); M. Leblanc (Parole et pain, 30); W. Kasper (CONCILIUM 1969, 164); P. Lebeau (Nouv. Rev.

Th., Januar 1969); H. Fiolet (CONCILIUM 1969, 255). Hinzuzufügen ist noch: J. Moingt, Intercommunion (Etudes, Februar 1970 und Mai 1971); A. Hastings, Intercommunion (One in Christ, 1971/1).

¹¹ M. Thurian, Sacerdoce et ministère, recherche oecuménique, (Taizé 1970).

¹² Also ein Gnade wirkendes Zeichen! Vgl.: Institutio Christiana, IV, 19, 28: «Ich wende mich nicht dagegen, daß man sie (die Handauflegung) als Sakrament verstehe.» Dennoch verwandte Calvin das Wort nicht, «da es nicht üblich ist unter den Gläubigen». Er lehnte es auch ab, wegen des damit verbundenen Aberglaubens. Vgl. L. Schümmer, aaO. 36–96.

¹³ Sacerdoce et ministère, Kap. IV, «L'ordination au ministère».

¹⁴ In den beiden in Anmerkung 4 genannten Werken. Im zweiten, welches als Ergänzung zum vorausgehenden zu verstehen ist, stellt sich der Verf. noch positiver zu Calvin. Als Grund führt er an: «Retractationes» des Forschers, aber auch «Konsequenzen der beschleunigten Entwicklung, welche die ökumenische Theologie in den letzten Jahren durchgemacht hat.»

¹⁵ Y. M. J. Congar, Apostolicité du ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg i. Br. 1967) 84–110.

¹⁶ Dieses Schema, das hier nur kurz resümiert wird, wurde erstmalig 1968 von P. Seboué vor der Arbeitsgemeinschaft «Groupe des Dombes» vorgestellt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MAURICE VILLAIN

geboren am 16. Mai 1900 in Argenton (Frankreich), Saletiner, 1927 zum Priester geweiht. Besuchte die Ecole des Chartes, ist Doktor der Theologie, war Professor am Ökumenischen Institut von Bossey, am Hochschulinstitut für ökumenische Studien zu Paris sowie an den Universitäten Montreal, Buenos Aires und Warschau. Als Schüler von Abbé Couturier widmete er sich seit 1936 dem ökumenischen Anliegen. Er veröffentlichte u. a.: Introduction à l'Oecuménisme (Paris 1964), Vatican II et le dialogue oecuménique (Paris 1966), La prière oecuménique (Montreal-Paris 1970) und besorgt die ökumenischen Chroniken in «Rythmes du Monde» und in der Zeitung «Figaro».