

27. ABENDMAHL UND OPFER IN KATHOLISCHER SICHT

In: P. Meinhold / E. Iserloh, Abendmahl und Opfer, Stuttgart 1960, 75-109. Referat auf der Herbsttagung der "Sammlung" in Fürsteneck am 30. 9. 1959.

Zunächst zwei Vorbemerkungen:

1. Hier ist nicht gedeutet mit Spekulationen eines Theologen. Es geht hier um die offizielle Lehre der katholischen Kirche über die Messe als Opfer.

Da ergibt sich aber die Schwierigkeit, daß die katholische Lehre vom Meßopfer viel weniger im einzelnen festgelegt ist und viel mehr der Deutung des Theologen überlassen ist, als man durchweg annimmt.

Die Dogmen der Kirche sind ja keine erschöpfenden Aussagen der göttlichen Offenbarung, sondern meist eine Abgrenzung gegenüber dem Irrtum. Das kommt schon in ihrer negativen Formulierung zum Ausdruck. Sie grenzen das Feld der Wahrheit ab, ohne aber die Wahrheit in ihrer ganzen Weite und Tiefe aufzuarbeiten. Das überläßt die Kirche dem gläubigen Vollzug in Gebet und Verkündigung und den Bemühungen der Theologen.

Sie hütet sich zumeist, deren Meinungen in ihre Entscheidungen aufzunehmen oder gar in deren Kampf, bzw. Streit um die Wahrheit einzugreifen.

Hinsichtlich der Messe hat das Konzil von Trient lediglich festgestellt:

a) Sie ist ein Opfer.

b) Sie ist nicht nur ein Lob- und Dankopfer, sondern ein wirkliches Sühnopfer, durch das wir "Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe" (Hebr 4,16) und das uns, Lebenden und Verstorbenen, die Frucht des Kreuzesopfers zuteilt.

c) Dieses Opfer tut dem einmal und ein für allemal dargebrachten Opfer am Kreuze keinen Abbruch, sondern ist dessen *repraesentatio* und *memoria*, aber keine *nuda commemoratio* (DS 1753). Christus wollte der Kirche ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Menschennatur erfordert, in dem jenes blutige Opfer, das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, dargestellt (*repraesentaretur*), sein Andenken bis zum Ende der Zeiten bewahrt und seine heilbringende Kraft zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, zugewandt werden sollte" (DS 1740). "So wird durch die heilige Messe jenes Opfer in keiner Weise verkleinert" (DS 1743).

[445] d) Opfergabe und Opferpriester sind dieselben wie am Kreuze. "Denn es ist ein und dieselbe Opfergabe und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst des Priesters opfert und der sich selbst damals am Kreuze darbrachte" (DS 1743).

e) Nur die Weise des Opfers ist verschieden. "Unblutig wird geopfert, der sich selbst am Kreuzaltar einmal blutig dargebracht hat" (DS 1743).

Wenn wir genauer hinsehen, stellen wir fest, daß eine ganze Reihe von Fragen, die schon damals – zur Zeit des Tridentinums – gestellt waren, nicht beantwortet sind. Etwa:

a) Was heißt, in der Messe wird das Kreuzesopfer repräsentiert? Der Begriff *repraesentatio* war damals wie heute bezüglich der Messe keineswegs eindeutig.

b) In welchem Sinn ist Christus der Opferpriester der Messe? Moralisch, insofern er den Auftrag gibt? Virtuuell, insofern der Priester in seiner Kraft handelt? *Actualiter*, insofern seine Opferhingabe am Kreuze sakramental gegenwärtig wird? Oder ist gar ein besonderer Darbringungsakt Christi anzunehmen, der verschieden wäre von der ewige Gegenwart gewordenen Opfergesinnung Christi am Kreuze?

c) Was bedeutet: nur die *ratio offerendi* ist verschieden? Wenn das Wesen des Opfers nicht allein in der Opfergabe und im Opferpriester besteht, sondern vor allem im Opferakt, dann ist die Identität von Kreuzes- und Meßopfer doch wohl nur gewahrt, wenn auch der Opferakt am Kreuze und in der Messe identisch ist. Die Verschiedenheit der *ratio offerendi* kann demnach nicht darin bestehen, daß Christus sich am Kreuze blutig geopfert hat und sich in der Messe auf unblutige Weise neu opfert. Das wären zwei verschiedene Opfer. Es kann sich nur darum handeln, daß das eine Opfer, die Totalhingabe Christi am Kreuze, einmal im blutigen,

historischen Geschehen vollzogen wurde, in der Messe dagegen sakramental, d. h. im Zeichen immer wieder gegenwärtig wird, repräsentiert wird.

Wie wenig das Tridentinum und bis heute das kirchliche Lehramt diese Fragen verbindlich entschieden haben, kann man schon an der Fülle der sogenannten Meßopfertheorien sehen, die seitdem aufgestellt wurden.

Das Tridentinum wollte diese Fragen nicht beantworten und konnte es wohl auch nicht. Denn es fehlten die nötigen Vorarbeiten und die entsprechenden geistes- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen.

2. Damit sind wir bei einer wichtigen Feststellung, die die evangelischen wie die katholischen Christen trifft. Ihr ist unsere zweite Vorbemerkung gewidmet:

Die Reformatoren haben die Messe als Opfer bekämpft, und so kam es in der Frage nach der Messe zu einer der wichtigsten [446] Unterscheidungslehren in einem Zeitpunkte, als in der Christenheit des Westens das Glaubensbewußtsein bezüglich des Meßopfers weitgehend getrübt war und die Theologie sich schon Jahrhunderte mit ihm nicht mehr beschäftigt hatte. Dazu und auch deshalb herrschte eine Meßpraxis, die ihrerseits den Zugang zum rechten Verständnis weitgehend sperrte.¹

Von einer Theologie des Messopfers läßt sich im 14. und 15. Jahrhundert überhaupt nicht sprechen. Es ist bezeichnend, daß Johannes Gerson, der Kanzler der Universität Paris, am Beginn des 15. Jahrhunderts Klage darüber führt, daß die Theologen das 4. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, das die Lehre von den Sakramenten enthält, gar nicht mehr behandelten, sich statt dessen länger beim 1. Buch aufhielten, das mehr Gelegenheit zur Spekulation, ja zu spitzfindigen Untersuchungen bot.² Wurde aber das 4. Buch, d. h. wurden die Sakramente behandelt, dann nicht das Meßopfer.

Von den 126 Theologen dieses Zeitabschnittes, von denen uns Kommentare zum 4. Buch der Sentenzen vorliegen, habe ich 46, darunter die bedeutendsten, bearbeitet. Bei keinem findet sich eine theologische Behandlung des Messopfers. Da ist höchstens von der Gültigkeit der Messe unwürdiger oder häretischer Priester, von der Zelebration mehrerer Messen oder der Messe ohne Lichter und Gewänder die Rede, bzw. es wird nach ihrem Wert gefragt. M. a. W., es werden nur praktische, rubrizistische oder kanonistische Einzelfragen behandelt. Vom Opfer der Messe ist nicht ausdrücklich die Rede, auch klingen der Kultcharakter der Eucharistie und ihre Beziehung zum Opfer Christi kaum an.³

Das hat zunächst einen geschichtlichen Grund: Angesichts der Irrlehre des Berengar von Tours († 1088) hatte die Theologie des Mittelalters vor allem die Aufgabe, die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssakrament und die Weise dieser Gegenwart sicherzustellen. Dabei trat die Spekulation über die Transsubstantiation derart in den Vordergrund des Interesses, daß der Opfer- und Geschehnischarakter der Eucharistie stark zurückgedrängt wurde. Wohl hatte Thomas von Aquin im inneren Sakrament (*res et sacramentum*), d. h. in der Tatsache, daß sakramental oder *vi verborum* unter der Gestalt des Brotes [447] nur der Leib und unter der des Weines nur das Blut des Herrn gegenwärtig sind, noch die Darstellung des Leidens Christi gesehen. In der folgenden Zeit aber beschäftigte sozusagen ausschließlich die persönliche Gegenwart auf Grund der tatsächlichen Mitfolge (*ex reali concomitantia*) die

¹ "Das Heiligste, was die Kirche besaß, hörte zwar nicht auf, der Mittelpunkt echter Frömmigkeit zu sein, aber die Nebel und Schatten, die sich um diesen Mittelpunkt legten, brachten es, zusammen mit anderen Umständen, so weit, daß die Stiftung Jesu, der Lebensquell, aus dem die Kirche durch anderthalb Jahrtausende geschöpft, zum Gespött werden und als greulicher Götzendienst dem leidenschaftlichen Verwerfungsurteil ganzer Völker verfallen konnte", J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Wien 1952, 1, 174.

² Vgl. Erwin Iserloh, Gnade und Eucharistie in der Philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1956, 17.

³ Ebd. 275f.

Theologen wie den frommen Sinn der Gläubigen. Deshalb bedeutete die Aufgabe der zweiten Gestalt bei der Kommunion für die Gläubigen damals auch keinen Verzicht. Andererseits verstehen wir, daß die Sakramentsprozession als Gottestracht, als Triumphzug des persönlich gegenwärtigen Christus eine große Bedeutung bekam. Ähnlich verbreitete sich eine übergroße Wertschätzung des Anschauens der konsekrierten Hostie. Schließlich existierte für Laien und Kleriker von der ganzen Messe vielfach nur noch die Elevation. "In die Messe gehen", bedeutete für viele, zur Wandlung, bzw. zur Elevation in die Kirche kommen.⁴

War schon die ausschließliche Behandlung der Transsubstantiationslehre eine Verkürzung des Glaubensgutes, dann erfuhr diese selbst noch eine starke Einschränkung auf mehr philosophische Spekulationen, etwa über das Verhältnis von Substanz und Quantität. Dabei stellte sich z. B. die Frage: Wie kann bei einer ausgedehnten Substanz wie dem Brot die Substanz verschwinden und die Ausdehnung bleiben? Dieses Problem ergab sich besonders in der nominalistischen Philosophie, die keinen Realunterschied zwischen der Substanz und ihrer Ausdehnung gelten ließ.

Den Nominalismus müssen wir mit ins Auge fassen, wenn wir die Ablehnung des Messopfers durch Luther und die weitgehende Unfähigkeit der damaligen katholischen Theologen, es zu verteidigen, verstehen wollen.

Wilhelm von Ockham († 1349) steht am Beginn dieses spätmittelalterlichen Nominalismus, der die damalige Philosophie und Theologie bestimmte. Selbst die Theologen, die sich zur Gegenpartei, zur *via antiqua*, rechneten, standen in seinem Bann. Wir verstehen unter Nominalismus in erster Linie eine Richtung der Erkenntnistheorie. Es ist nicht leicht anzugeben, was Nominalismus in der Theologie bedeutet. Die Trennung von Begriff und Sache, Denken und Sein besagt hier, dass die theologische Bemühung sich immer mehr von der Offenbarung löste. Statt sich denkend und betend in den von Gott faktisch beschrittenen und damit für uns verbindlichen Heilsweg zu versenken, erörtert der nominalistische Theologe alle nur erdenklichen Wege, die Gott auf Grund seiner Allmacht hätte beschreiten können. Der Logos hätte z. B. die Natur eines Steines oder Esels annehmen können. Gott könnte auch ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen; er könnte einen unbußfertigen Sünder in den [448] Himmel aufnehmen und einen Begnadeten verdammen. Ja, er könnte den Gotteshass gebieten und damit verdienstlich machen.

Diese Theologie wird nicht müde, immer wieder zu betonen, dass Gott alles, was er mittels einer Zweitursache tut, auch unmittelbar wirken könnte. Ja, die Zweitursache ist gar nicht Ursache im eigentlichen Sinne, sondern nur der Anlass zu Gottes unmittelbarem Handeln.

Das hat natürlich weitgehende Folgen für die Sakramentenlehre. Hier kommt noch dazu, dass im Nominalismus Wort und Begriff ihren Symbolcharakter als natürliche Zeichen verloren haben und er für Symbole überhaupt keinen Platz lässt. Damit ist aber auch der Zugang zu einem tieferen Verständnis der Sakramente versperrt. Denn die Sakramente sind Zeichen, von Gott gesetzte Zeichen, die bewirken, was sie bezeichnen.

Ockham trennt Sakramente und Gnadenvermittlung. Für ihn ist schon das Leiden Christi nicht Ursache der Gnade, sondern bloße *conditio sine qua non*. Erst recht sind die Sakramente nicht eigentlich Ursache. Sie sind nur noch der Anlass für Gottes unmittelbares Handeln. Sie sind völlig willkürlich festgelegte Zeichen und brauchen auch keine Handlung zu sein. Gott könnte die Taufgnade an ein ruhendes Stück Holz binden und festsetzen, dass durch die Berührung mit diesem selben Holz auch die Firmung gespendet wird.⁵

Für den Nominalismus sind die Sakramente also willkürliche Zeichen, an die Gott nun einmal sein Heilstun geknüpft hat. Der Mensch muss das Zeichen setzen, wenn er Gottes

⁴ Peter Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, 66f.

⁵ Erwin Iserloh, Gnade und Eucharistie, 140f.

Handeln erwartet. Dieses Handeln selbst aber geschieht nicht mittels der Zeichen; ja, strenggenommen kann bei den Nominalisten vom Heilstun Gottes gar nicht die Rede sein. Denn am Menschen geschieht ja nichts, Gott schaut ihn nur anders an, schenkt ihm seine Huld.

Nun müssen wir wissen, dass auch Luther im Raume dieses Denkens steht. Er ist Nominalist, wenn er auch gegen Ockham Stellung nimmt. Sicher hat Luther in vielfacher Hinsicht den Nominalismus, in dem er groß geworden war, überwunden. Der Praktiker Luther, d. h. der Beter, Katechet und Liturge noch weit mehr als der Theoretiker und Theologe. Und doch müssen wir mit einer Unterschätzung des Sakramentalen, mit mangelndem Verständnis für Symbol und Kult bei Luther rechnen. Wir dürfen bei ihm keinen allzu starken Sinn für das Sakrament als bewirkendes Zeichen, für kultisches Geschehen und für wirklichkeitsgefüllte Repräsentation erwarten. Wir brauchen uns nicht zu wundern, wenn die moderne evangelische Exegese in Verbindung mit der liturgiegeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschung im Neuen Testament viel [449] mehr an "Sakramentalismus" gegeben sieht, als Luther gesehen hat und gelten zu lassen bereit war.

Die nominalistische Verdünnung des Denkens führte dazu, dass Kernworte der christlichen Sprache ihren vollen Sinn verloren: *spiritualis* z. B. wird nicht mehr als geistlich, d. h. im Heiligen Geiste, sondern als geistig, d. h. im Menschengestalt gegeben, verstanden; *repraesentatio* ist nicht Gegenwärtigsetzung, sondern Vergegenwärtigung im menschlichen Bewusstsein; *memoria* ist nicht objektives Gedächtnis, sondern ein Darandenken. Wir brauchen nur die Vorrede Luthers zu seiner "Deutschen Messe" von 1526 zu lesen, um zu spüren, was hier gemeint ist, und um gleichzeitig die Sakraments- und Gottesdienstnot der evangelischen Gemeinden bis auf den heutigen Tag zu verstehen. Etwa den Satz, dass die, die bereits Christen sind, keiner Ordnung bedürfen, weil sie ihren Gottesdienst im Geiste haben (WA 19, 73). Ein anderes Beispiel: In der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18, also vor, bzw. zu Beginn des Konfliktes mit der Kirche, sieht sich Luther bei der Exegese von Kapitel 9 und 10 vor die Frage gestellt: "Wieso hat heute noch unser Opfer nicht aufgehört, da wir doch durch Tauf- und Bußgnade vollkommen und gerecht sind? Denn täglich wird Christus für uns geopfert. Darauf antwortet Chrysostomos: 'Freilich opfern wir, aber zum Gedächtnis seines Todes; und dieser ist das eine Opfer, einmal dargebracht'; das verstehe ich so: Christus ist nur einmal geopfert. Was aber von uns täglich geopfert wird, ist nicht so sehr ein Opfer als ein Gedächtnis eines Opfers, wie er gesagt hat: 'solches tut zu meinem Gedächtnis'; denn nicht sooft leidet Christus, sooft man an sein Leiden denkt. Solch Gedächtnis aber zu wiederholen, ist weit notwendiger als zu Zeiten, da geboten ward, das Gedächtnis an das Pascha des Herrn und an den Auszug aus Ägypten zu wiederholen. Überdies ist dieses Opfer des Neuen Testaments in Hinsicht auf das Haupt der Kirche (welches Christus ist) vollendet und hat völlig aufgehört; das geistige Opfer hingegen seines Leibes (welcher ist die Kirche) wird geopfert von Tag zu Tag, so er ohne Unterlass mit Christo stirbt und das mystische Pascha feiert, ich meine: das Ertönen der bösen Lüste..."⁶

Mit derselben Argumentation also, mit der Chrysostomos den Opfercharakter der Messe begründet, löst Luther ihn auf. Das ist möglich, weil der mit dem Wort 'Gedächtnis' verbundene Gehalt an objektiver Wirklichkeit bei beiden sehr verschieden ist. Ohne uns auf die Kontroverse über die Mysterienauffassung des Chrysostomos [450] einzulassen, können wir sagen, dass nach dem griechischen Kirchenvater Christus seiner Kirche in den Mysterien seines Leibes und Blutes ein objektives Gedächtnis seines Opfertodes am Kreuze hinterlassen hat und die *memoria passionis* selbst ein Opfer ist. Für Luther dagegen ist die Messe als Gedächtnis gerade kein Opfer, sondern *nuda commemoratio* des Opfers, wie das Tridentinum später sich ausdrückt. Er will, dass man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr denn so

⁶ Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, hg. von E. Hirsch und H. Rückert, Berlin und Leipzig 1929, 242ff; dt. Übers. von E. Vogelsang, Berlin und Leipzig 1930, 149; vgl. E. Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Joh. Eck, Münster 1950, 148ff.

kühn, dass ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht? (WA 8, 421; 8, 493). Für Luther gibt es kein objektives Gedächtnis, in dem das, woran gedacht wird, wirksam wird, Aktualpräsenz gewinnt. Dem entspricht es auch, dass er beim Gedächtnis oder der Verkündigung des Todes Christi gemäß 1 Kor 11,26 meist an die Wortverkündigung und nicht an die sakramentale Handlung denkt. Ein Beispiel für viele: in einem Brief an Kurfürst Johann von Sachsen vom 26. 7. 1530 lehnt Luther es ab, die Worte vom Opfer im Kanon der Messe dahin zu deuten, dass ein Gedächtnis des Leidens Christi geschehe. Denn dasselbig muss durch die Predigt geschehen“ (WA Br 5, 594).

Die katholischen Gegner Luthers waren nicht weniger Nominalisten und wussten auch den Opfercharakter der Messe nicht daraus zu begründen, dass sie *memoria* und *repraesentatio* des Kreuzesopfers ist. Weil das Andenken an ein Ereignis oder seine bildliche Darstellung nicht das Ereignis selber ist, bzw. nicht an seiner Wirklichkeit partizipiert, ist die Messe als *memoria* noch kein Opfer; es muss zum Bildmoment noch das Sachmoment hinzukommen. Deshalb argumentiert z. B. Johannes Eck: Ja, die Messe ist *memoria* und als solche kein Opfer; aber hinzu kommt noch die Darbringung des realgegenwärtigen Christus, und deshalb ist sie ein wahres Opfer.⁷

Wenn wir so die historische Bedingtheit Luthers in seiner Zeit kennen und wissen, daß das Neue Testament reicher ist, als es damals verstanden wurde, dann haben wir erst recht keinen Grund, beim 16. Jahrhundert stehenzubleiben und den damaligen verengten Gesichtswinkel im theologischen Streitgespräch für alle Zeiten als den normativen zu betrachten, wie Hans Asmussen einmal sagt.⁸

Es braucht hier nicht im einzelnen dargetan zu werden, wie Luther zu seiner entschiedenen Ablehnung des Opfers der Messe kam.

Er vermochte nicht zu realisieren, dass die Messe Opfer sein konnte, ohne dass Christus von neuem gekreuzigt würde und der Einmaligkeit und der Vollkommenheit des Opfers am Kreuze [451] Abbruch geschähe. Opfer der Messe bedeutet für ihn den erneuten Versuch des Menschen, sich durch Werke das Heil zu sichern, statt dieses im Glauben an das Evangelium, das im Einsetzungsbericht wie in einer Summe zusammengefasst ist, entgegenzunehmen. Es hieß für ihn, aus dem Testament, aus dem Vermächtnis Christi an uns, etwas machen, das wir Gott schenken. Demgegenüber galt und gilt es zu zeigen, dass die Messe kein neues Opfer neben dem Kreuzesopfer ist, sondern dessen Gegenwärtigsetzung; dass sie deshalb primär das Werk Christi ist, und unser Opfer nur, insofern er uns sein Opfer in die Hände legt und wir es durch, mit und in ihm dem Vater darbringen.

Wir können nicht sagen, dass die Theologie der letzten Jahrhunderte das klar einsichtig zu machen verstand. Wir können aber auch voll Dankbarkeit feststellen, dass dank der liturgiegeschichtlichen und exegetischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte, die weitgehend die Frucht der Arbeit evangelischer Theologen ist, wir heute eher in der Lage sind, die theologischen Schwierigkeiten zu klären.

Hier können nur einige Grundzüge aufgezeigt werden.

Das Opfer am Kreuze

Unter uns Christen ist es keine Frage, dass der Tod Christi am Kreuze ein Opfer war. Er hat "sich für uns als Weihegabe und Opfer hingegeben" (Eph 5,2; Gal 1,4), ist als unser

⁷ Ebd. 150f.; dort die Belege; DERS., Der Kampf um die Messe, Münster 1952, 54f.

⁸ Warum noch lutherische Kirche, Stuttgart 1949, 147; auch Regin Prenter betont: "Es scheint mir unleugbar, dass die Kritik der Messopferlehre in jener einfachen Form, die wir in der Confessio Augustana Art. 24 finden, nicht mehr haltbar ist", in: Das Augsburgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre: KuD 1 (1955) 42-58, S. 48.

Osterlamm hingeschlachtet (1 Kor 5,7) und hat sein Leben als Lösepreis für viele gegeben (Mt 20,28; vgl. 26,28). Sein Sterben ist das Opfer des Neuen Bundes, das den Opferkult des Alten Bundes ablöst (Hebr 7 bis 10). Es besteht in der Selbstdarbringung Christi durch den ewigen Geist (Hebr 9,14). Das Zeichen dieser Hingabe ist "das Blut des Christus" (Hebr 9,14) oder die "Opferung des Leibes Christi" (Hebr 10,10). Den Beweis dafür, dass Christi Tod ein Opfer, und zwar das eine große Sühnopfer eines neuen Bundes war, findet der Hebräerbrief in dem Eingang Christi in das Heiligtum des Himmels (Hebr 8,1-3; 9,12; 9,24-26).⁹ Nicht die Schlachtung, die *mactatio*, war das Opfer, die war ja das Werk der Übeltäter. Was die Kreuziger taten, war eine Hinrichtung. Durch seine Hingabe, durch seine freie und gehorsame Hinnahme des Leidens und Todes für die Sünden der Welt hat Christus seine Hinrichtung zum Sühnopfer gemacht. Damit hat sich die Weissagung von dem Opfer des Gottesknechtes: "Hingeopfert ward er, weil er selbst wollte", bzw. nach dem hebräischen Text: "Er wurde geschlagen und beugte sich darein" (Jes 53,7) und "Er hat sein Leben in den Tod gegeben und ward unter die Frevler gerechnet; er trug die [452] Sünden der vielen und trat fürbittend für die Frevler ein" (Jes 53,12) erfüllt. Er hat sich für unsere Sünden dahingegeben, uns aus dieser argen Welt zu retten gemäß dem Willen unseres Gottes und Vaters" (Gal 1,4).

Diesen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze hat der Vater in der Erhöhung oder Verherrlichung Christi angenommen. Damit erweist sich der Tod Christi als Pascha, als Durchgang zu dem neuen und ewigen Leben in der Herrlichkeit des Vaters. Der Sinn des Opfers ist demnach nicht die Zerstörung des Leibes und Lebens, sondern die Verwandlung, der Übergang vom Leben im Fleisch der Sünde zum Leben im Pneuma (Röm 8,36).

Das Abendmahl Christi

Wenn das Wesen des Kreuzesopfers nicht die Tötung Christi ist, sondern seine freiwillige Hingabe an den Willen des Vaters, dann bekommt das Abendmahls geschehen am Vorabend des Leidens seine besondere Bedeutung.

Denn am Kreuz fehlt die förmliche Darbringung, ist sie wenigstens nicht deutlich erkennbar.¹⁰ Äußerlich geschah dort nicht mehr als eine Hinrichtung. Indem Christus aber im Abendmahlssaal unter den Zeichen von Brot und Wein seine Hingabe vorwegnahm, machte er die Freiwilligkeit seiner Hingabe am Kreuze vollends deutlich. Abendmahl und Kreuzesgeschehen stehen so in innerstem Zusammenhang und bedingen sich gegenseitig. Ohne das blutige Geschehen am Kreuze ist das Abendmahl nur eine leere Geste; umgekehrt wird beim Abendmahl, wie gesagt, deutlich, dass es am Kreuze sich nicht nur um eine Hinrichtung handelte, sondern um freie Hingabe, um Opfer.

Das Abendmahl wiederum ist das Urbild der Messe. Wir wollen hier ja nichts anderes tun, als was Christus im Abendmahlssaal getan hat gemäß seinem Vermächtnis: Tuet dies, d. h. was ich hier getan habe, zu meinem Gedächtnis. Ich glaube, es kommt unserem Gespräch zugute, wenn wir uns zunächst mit dem Geschehen im Abendmahlssaal befassen. Wir dürfen hoffen, so leichter mit den evangelischen Christen darüber übereinzukommen, was wir in der Messe zu tun haben, bzw. was hier geschieht.

Übereinkommen können wir allerdings nur mit denen, die gemäß der Schrift daran festhalten, dass Christus vor seinem Tod ein Abendmahl gefeiert hat.

Die in den Einsetzungsberichten verschieden überlieferten Abendmahlsworte stimmen darin überein, dass Jesus seinen Tod als bundstiftend *und* als sühnend verstanden hat.

[453] Mit dem Becher wird der neue Bund vermittelt, der in seinem Blute begründet ist.

⁹ Gottlieb Söhngen, Das sakramentale Wesen des Messopfers, Essen 1946, 49.

¹⁰ Ebd. 49.

1 Kor 11,25: Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blute. Lk 22,20: Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blute, das für euch vergossen wird.

Nach der Überlieferung von Matthäus und Markus reicht Christus sein Blut als Blut des Bundes, bezeichnet er es in Gegenüberstellung zu Ex 24,8 als bundkonstituierend und in dem Zusatz "das für die vielen vergossen wird" (Mt: "zur Vergebung der Sünden") nach Jes 53,12 auch als sühnendes Opferblut. Das Brotwort identifiziert das Dargereichte als seinen Leib, und in der Überlieferung von Lukas charakterisiert es den Leib als den, der dahingegeben wird, d. h. in seiner Heilsbedeutung als den in den stellvertretenden Sühnetod gegebenen Leib des Gottesknechtes.

Wohl ist nach der Sprache der Bibel Leib nicht allein Körper oder gar Fleisch, sondern die leibhaftige Person, das somatisch erfasste Ich.¹¹ Das hindert aber nicht, die getrennte Darreichung von Leib und Blut als Hinweis auf den gewaltsamen Tod anzusehen. Jesus gibt nicht seinen Leib schlechthin, sondern den Leib, der dahingegeben und sein Blut, das vergossen wird, also sein Opferfleisch und sein Opferblut. So schließt auch Peter Brunner: "Die Zweiheit von Brot und Wein, von Leib und Blut weist darauf hin, dass für uns der aufgeopferte Leib und das versöhnende und den Bund bewirkende Opferblut und damit das Kreuzesopfer Jesu unter der eucharistischen Speise gegenwärtig sind und durch das ausgeteilte Brot und den ausgeteilten Wein dargereicht werden."¹² Deutlicher noch Ernst Kinder: "... dieses sein Ausgeliefert- und Dahingegebenwerden ... hat er in dieses Mahl gelegt und zum Empfange dargegeben. Leib und Blut sind hier, gerade in ihrer getrennten Ausführung, zweifellos Opfertermini.¹³ Das aber nicht nur als Hinweis auf das Opfer am Kreuz, sondern als dessen Vorwegnahme im Symbol. Deutlicher hätte Jesus seine Entschlossenheit zum Gehorsam bis zum Tode am Kreuz nicht beweisen können. Diese Entschlossenheit war aber keine bloß menschliche, die bis zur Tat noch vielfach wankend werden kann, sondern eine gottmenschliche, die für die Tat selbst gilt.

Wenn wir nun ernst nehmen, dass nicht das äußere Geschehen, sondern die innere Hingabe das Wesen des Kreuzesopfers ausmacht, dann müssen wir sagen: Diese war im Abendmahl im Zeichen, d. h. [454] sakramental schon gegenwärtig, war geheimnisvoll, aber wirklich vorweggenommen.

Auch hier scheint uns Peter Brunner zuzustimmen, wenn er sagt: "Die besondere und einzigartige Bedeutung des Mahles in der Nacht des Verrates liegt gerade darin, dass durch Jesu Tat und Wort das Geheimnis seines Kreuzestodes zum Geheimnis seines Mahles wird. Wie man auch im einzelnen diese Tat und dieses Wort Jesu bei seinem 'letzten' Mahl auffassen mag, darüber besteht kein Zweifel, dass sie eine Brücke schlagen zwischen seinem Tod, diesem Mahl und den Mahlgenossen. Was auch sonst noch über das Geschehen im Abendmahl zu sagen ist, auf jeden Fall wird dieses zu sagen sein, dass Jesus durch Tat und Wort bei jenem 'letzten' Mahl in einem Akt vollmächtiger Antizipation das in seinem Tod beschlossene Heil in dieses Mahl hineingenommen und durch dieses Mahl seinen Jüngern übermittelt hat. Dass Jesus in jenem letzten Mahl durch Wort und Tat 'Anteil schenkt an der Sühnekraft seines Todes' (Jeremias), wird in jede Aussage über das Heilsgeschehen dieses Mahles aufzunehmen sein. Das, was im Kreuzestod Jesu für uns zur Rettung geschehen wird, legt Jesus antizipierend durch Handlung und Wort als vollgültige Gegenwart schon im voraus in dieses letzte Mahl zur Übermittlung an die Jünger hinein."¹⁴

¹¹ Vgl. Johannes Betz, Eucharistie: LThK III² 1143.

¹² Liturgia I, 237.

¹³ Ernst Kinder, Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis, in: P. Jacobs, E. Kinder, F. Vierling, Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evgl. Kirche in Deutschland, Göttingen 1959, 37.

¹⁴ Liturgia I, 225f.

Diese reale Vorwegnahme eines Ereignisses widerspricht unseren Vorstellungen von Raum und Zeit. Wir können auch nicht begreifen, wie Christus seinen Jüngern Anteil schenken konnte an der Sühnekraft seines Todes, wie Brunner sich im Anschluss an Joachim Jeremias ausdrückt, bevor dieser Tod geschichtlich vollzogen war.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich ähnlich bei der Messe als sakramentalem Nachvollzug des Todes Christi. Schwierigkeiten, die aber katholische Theologen nicht weniger haben als evangelische. Auf dem Konzil zu Trient z. B. hatten eine Reihe der Konzilsväter Bedenken, den Opfercharakter des Abendmahles zum Dogma zu erklären. Eine wirksame Repräsentation des Kreuzesopfers hielten sie vor dessen geschichtlicher Existenz nicht für möglich. Anders hätten sie eine zweite Selbstdarbringung Christi neben der am Kreuze annehmen müssen, was dem "ein für allemal" des Hebräerbriefes widersprochen hätte.¹⁵ Tatsächlich ist der Opfercharakter des Abendmahls in Trient auch nicht förmlich dogmatisiert worden.¹⁶

[455] Das Opfer der Messe

Die Heilige Schrift bezeugt klar, dass das "letzte" Abendmahl über jene Stunde und über den Jüngerkreis hinaus bis zur Wiederkunft Christi in einer Kette von gleichen Mahlfeiern wirksam werden sollte. Die Übermittlung der sühnenden und erlösenden Kraft des Todes Christi sollte nicht auf den Kreis der Jünger an jenem Abend beschränkt bleiben. "Tuet dies zu meinem Gedächtnis." Der Herr schenkte uns, den "vielen", die zum Gottesvolk des Neuen Bundes hinzugerufen wurden, Teilnahme an seiner Opfertat, indem er im Abendmahl sein einmaliges Opfer am Kreuze zum ständigen Opfer seiner Braut, der Kirche, gemacht hat. Es sollen uns nicht nur die Früchte des Kreuzesopfers zugeeignet werden, sondern das Kreuzesopfer selbst; das Opfer als solches soll für uns und an uns sakramental, d. h. im Zeichen dargestellt werden. Sakrament bedeutet immer Symbol und Wirklichkeit zugleich, Wirklichkeit aber nicht im historischen Vollzug, sondern unter dem Zeichen.

Dem entspricht auch die Lehre des Tridentinums: "... Dieser unser Herr und Gott hat zwar einmal auf dem Altar des Kreuzes sich selbst im Tod Gott Vater als Opfer darbringen wollen, um für jene die ewige Erlösung zu erwirken. Weil aber durch den Tod sein Priestertum nicht ausgelöscht werden sollte, so wollte er beim letzten Mal in der Nacht des Verrates seiner geliebten Braut, der Kirche, ein sichtbares Opfer hinterlassen, wie es die Menschennatur erfordert, in dem jenes blutige Opfer, das einmal am Kreuze dargebracht werden sollte, dargestellt, sein Andenken bis zum Ende der Zeiten bewahrt und seine heilbringende Kraft zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, zugewandt werden sollte. So sagte er von sich, dass er in Ewigkeit zum Priester bestellt sei nach der Ordnung des Melchisedech; er brachte Gott dem Vater seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein dar, reichte ihn den Aposteln, die er damals zu Priestern des Neuen Bundes bestellte, unter denselben Zeichen zum Genuss und befahl ihnen und ihren Nachfolgern im Priestertum dieses Opfer darzubringen mit den Worten: Tuet dies zu meinem Gedächtnis..." (DS 1740).

Das Abendmahl als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers nehmen heute auch viele evangelische, besonders lutherische Theologen an, u. a. H. Sasse, W. Hahn, P. Brunner, E. Schlink R. Prenter. "Dass das Abendmahl die Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi ist

¹⁵ *Concilium Tridentinum* (=CT) Bd VIII, hg. von St. Ehses, Freiburg 1919, 764 (Brugnatensis), 772 (Senogallensis).

¹⁶ Emile Jamouille, *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente: Nouvelle Revue théologique* 67, 2 (1945) 513-531, S. 530. DERS., *L'Unité sacrificielle de la cène, la croix et l'autel au Concile de Trente: Eph. Théol. Lov.* 22 (1946) 34-69, bes. S. 41 Anm. 22.

und die reale Zuwendung dessen, was durch dieses Opfer erworben ist, ist die klare Lehre des NT."¹⁷

[456] "Insofern steht im Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes doch das Opfer, wenn auch nicht ein von Menschen dargebrachtes, sondern das von Gott selbst am Kreuze vollzogene Versöhnungsopfer."¹⁸

"Darum ist die umfassende Heilsgabe des Abendmahles Jesu sührender Opfertod, der uns in seinem real gegenwärtigen Opferleib und seinem real gegenwärtigen Opferblut unmittelbar ergreift und in die Versöhnungstat Gottes hineinnimmt."¹⁹

"Ich halte es für Recht zu lehren, dass in der Feier des Abendmahles mit der Gegenwart des für uns dahingegebenen Leibes und des für uns vergossenen Blutes Jesu auch seine Opfertat selbst in endzeitlicher Heilsmächtigkeit gegenwärtig ist und nicht nur die Heilsfrucht dieser Heilstat."²⁰

"... in dem Akt der Darreichung des Abendmahles ist das Kreuzesereignis gegenwärtige Wirklichkeit. Derselbe Christus, der einst auf Golgotha seinen Leib dahingab, gibt jetzt seinen Leib dahin im Abendmahl und macht uns seinen Kreuzestod gleichzeitig."²¹

Etwas vorsichtiger drückt sich Ernst Kinder aus: Er spricht "vom gegenwärtigen Wirksamwerden des Kreuzesopfers Jesu Christi" im Abendmahl, meint aber, man spreche vielleicht besser "statt von Gegenwart des Opfers Christi im Abendmahl von der wirkenden Gegenwart Christi als des leiblich geschichtlich Geopferten."²²

Sicher gibt es protestantische Theologen, die dieser Interpretation heftig widersprechen. Es ist aber bezeichnend, dass diese nicht mehr das NT gegen die katholische Lehre anführen, sondern zugeben, dass diese dort grundgelegt ist und man deshalb schon Kritik an den neutestamentlichen Schriften üben müsse. Man redet von "Frühkatholizismus" in der Bibel, der zu überwinden sei. Hans Graß z. B. sieht bei Johannes und Paulus wegen ihres realistischen Sakramentsverständnisses einen "akuten Einbruch hellenistischen Mysteriendenkens" gegeben. Dieser müsse vom Zentrum des Evangeliums her kritisiert werden. Graß fordert also, dass man gleichsam über Johannes und Paulus zurückgehen müsse, um zur reinen Lehre Christi zu gelangen. Ist man zu einer solchen Kritik nicht bereit, dann kann man sich nach Graß nur schwer des katholischen Gesprächspartners erwehren. Er schreibt: "Einige Forscher sind ja auch der Meinung, Paulus habe in den Worten: 'Sooft ihr von [457] diesem Brote esst und aus diesem Kelche trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn', die eucharistische Feier als ein Dromenon, eine Art Mysteriendrama aufgefasst, welche den Tod des Kyrios darstellt. Damit wäre ein deutlicher Ansatz für das spätere Messopfer gegeben... Falls solche katholischen Ansätze im NT wirklich da sind, soll man sie nicht mit historischen Mitteln wegdiskutieren, sondern mit theologischen Mitteln überwinden... in der paulinischen Theologie (müssen) gewisse Eigengesetzlichkeiten des Sakramentalismus, sofern sie vorhanden sind, vom Zentrum, von der Rechtfertigungslehre her korrigiert werden."²³

¹⁷ Hermann Sasse, Das Abendmahl im NT, in: Vom Sakrament des Altars, Leipzig 1941, 69. Zu den Ansichten der evgl. Theologen vgl. V. Warnach, Das Meßopfer als ökumenisches Anliegen: Liturgie und Mönchum 17 (1955) 65-90, und Emil J. Lengeling, Der gegenwärtige Stand der liturgischen Erneuerung im deutschen Protestantismus: MThZ 10 (1959) 83-101; 200-225.

¹⁸ Wilhelm Hahn, Gottesdienst und Opfer Christi, Göttingen 1951, 183.

¹⁹ Peter Brunner, Leiturgia I, 245.

²⁰ Peter Brunner, Katholische Reformation: Evgl. Luth. Kirchenzeitg. 12 (1958) 2 79-284, S. 283.

²¹ Edmund Schlink, Theologie d. luth. Bekenntnisschriften, München 1948, 223.

²² Gegenwart Christi, 46.

²³ Hans Grass, Das Abendmahlsproblem in der Gegenwart: ZSTh 22 (1953) 223-244, S. 235f.

Hier wird also nicht der katholischen Lehre vorgeworfen, sie sei nicht schriftgemäß, sondern damit gerechnet, dass die Heilige Schrift einen Sakramentalismus enthalte, der eine Verfälschung der wahren Lehre Jesu bedeute.

Damit ergibt sich wieder einmal das schon bei Luther gegebene Problem, wer denn die Schrift verbindlich deutet und wer angibt, was in ihr anzunehmen und zu verwerfen ist. Wir können unser Heil doch nicht auf die Erkenntnis eines Professors der Theologie stellen.

In einer offizielleren, die Meinung eines einzelnen Theologen übergreifenden evangelischen Stellungnahme zur Abendmahlslehre, den "Arnoldshainer Abendmahlsthesen", wird als Abgrenzung gegenüber der katholischen Messopferlehre in der 5. These gesagt: Was im Abendmahl geschieht, ist nicht angemessen beschrieben: ... b) wenn man lehrt, im Abendmahl würde eine Wiederholung des Heilsgeschehens vollzogen."²⁴ "Hiermit ist die katholische Lehre nicht gültig formuliert. Auch wir sprechen nicht von einer Wiederholung des Heilsgeschehens, sicher nicht in dem Sinne, als würde der geschichtliche Vorgang am Kreuze erneut vollzogen, sondern wir sprechen von *repraesentatio*, von Gegenwärtigsetzung, aber auch nicht in der blutigen, historischen Gestalt, sondern unter den Zeichen des Sakramentes, d. h. unter der Gestalt des Mahles mit Brot und Wein. In dieser Hinsicht treffen die "Arnoldshainer Thesen" die katholische Auffassung genausowenig, wie die oben zitierte Ansicht P. Brunners von der Gegenwart des Opfers Christi im Abendmahl durch sie getroffen werden soll. Brunner hat die Thesen ja unterschrieben und in dem von ihm dazu gegebenen Kommentar seine frühere Ansicht nicht widerrufen."²⁵

[458] Die Messe als Opfer der Kirche

Die vorgetragenen evangelischen Stimmen zeigen eine überraschende Übereinstimmung mit den Katholiken darin, dass die Messe ein Opfer ist, insofern in ihr das eine Opfer am Kreuze aktuell präsent ist. Abgelehnt wird aber die Darbringung dieses Opfers durch die Kirche, bzw. durch uns Menschen, und hier wird der Trennungsstrich manchmal um so schärfer gezogen, je mehr man vorher – in Revision der Position des 16. Jahrhunderts – ein Opfer der Messe zugegeben hat.

P. Brunner schreibt: "Das kritische Anliegen, das im Blick auf diese Anamnese geltend gemacht werden muss, besteht darin, dass in ihr jeder Anklang an die Vorstellung, als bringe die Gemeinde das im Abendmahl gegenwärtige Kreuzesopfer ihrerseits Gott dar, unbedingt vermieden werden muss. Auch von der Selbstaufopferung der Gemeinde an Gott ... soll hier nicht gesprochen werden. Das Gedächtnis des Opfers Christi soll hier in seinem überschwenglichen Gnadencharakter ohne irgendeinen Zusatz uns vor Augen stehen. Die Darbringung unseres Opfers soll unvermischt bleiben mit der Anamnese des Opfers Christi. Wo die Selbstvergegenwärtigung des Opfers Christi Ereignis wird, darf die Selbstbezeugung unseres Opferwillens schweigen"²⁶ und neuerdings gegen die Theologen der "Sammlung": "Sie lehren, dass das, was der Liturg ... beim Abendmahl tut, eingeht in die Opferhandlung Christi selber... Das Opfer Christi wird nach Lackmann im Gottesdienst nicht nur gegenwärtig, sondern auch dargebracht."²⁷ Brunner will sicherlich den priesterlichen Charakter des neutestamentlichen Gottesvolkes nicht leugnen. Aber das kann doch kein anderes Priestertum sein als die Teilnahme am Priestertum Christi und kein Opfer neben dem

²⁴ Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der evgl. Kirche in Dt. 1947-1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses, München 1959, 17.

²⁵ Peter Brunner, Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgesprächs: Evgl. Luth. Kirchenztg. 12 (1958) 295-302.

²⁶ Leiturgia I, 358.

²⁷ Katholische Reformation?: Evgl. Luth. Kirchenztg. 12 (1958) 283.

seinigen zum Gegenstand haben. Wenn die "Darbringung unseres Opfers" oder die Bezeugung unseres Opferwillens nicht durch, in und mit Christi Opfer geschieht, dann wird ja unser Opfer zum "Werk", das gerade der Lutheraner ablehnen müsste.

Doch diesen merkwürdigen Zwiespalt finden wir schon bei Luther, der sogenannte "geistige Opfer" der Christen gelten ließ, sie in seiner Frühzeit auch noch in – zumindest lockerer – Beziehung zur Messe sah. Diese trat aber später immer mehr in den Hintergrund, was notwendig dem Moralismus Vorschub leistete.

"Wo man also die Meß ein opfer hieß und verstünd, wäre es wohl recht; nicht daß wir das Sakrament opfern, sondern daß wir durch unser Loben, Beten und Opfern ihn reizen, Ursach geben, daß er sich [459] selbst für uns im Himmel und uns mit ihm opfert" (WA 6, 369). Ob ein Luther, der so spricht, seine Polemik gegen die römische Messe aufrechterhalten hätte, wenn ihm die Erkenntnisse heutiger lutherischer Theologen zur Verfügung gestanden hätten und er sich der katholischen Lehre und auch Praxis von heute (wenn hier auch leider Einschränkungen zu machen sind) gegenüber gesehen hätte? Letzthin sind wir hier bei der Frage des Synergismus. Kann der Mensch an dem Heilstun Gottes mitwirken, kann Christi Opfer unser Opfer werden? Zum Schluss seines Buches "Gottesdienst und Opfer Christi" kommt W. Hahn zu dem Ergebnis: "Insofern steht im Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes doch das Opfer, wenn auch nicht ein von Menschen dargebrachtes, sondern das von Gott selbst vollzogene Versöhnungsopfer... Deshalb muss sich der christliche Gottesdienst gegen jeden Kultus wenden, in dem nicht Gott, sondern der Mensch letztlich Subjekt ist, in dem nicht die Versöhnung Gottes durch Christus als geschehen bezeugt, sondern vom Menschen aus zu realisieren versucht wird, in dem der Mensch wieder als Priester auftritt... Priester ist er (d. h. Christus) allein, und alles menschliche Handeln im Gottesdienst kann nicht mehr sein als Zeugnis von und Hinweis auf sein priesterliches Handeln" (133f).

Hier ist die Frage zu stellen, ob W. Hahn das Chalkedonense ernst nimmt. Nicht Gott ist das Subjekt christlichen Gottesdienstes, sondern der Gottmensch Jesus Christus, der gerade als Mensch Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, als Priester des Neuen Bundes aus den Menschen genommen ist und uns zu einem Volk von Priestern gemacht hat. Deshalb sind wir bevollmächtigt, unter Danksagung durch, in und mit ihm sein ewig gültiges Opfer dem Vater darzubringen.

Diese Kritik gilt auch gegenüber Ernst Kinder, der in seinem Vortrag über "Die Gegenwart Christi im Abendmahl nach lutherischem Verständnis" den Unterschied der evangelischen Auffassung zu der katholischen Messopferlehre folgendermaßen charakterisiert: Wir sehen den Opfercharakter des Abendmahls darin, "dass hier ein Opfer von seiten Gottes in Christo für uns, in Richtung auf uns wirksam ist, und in keinem Sinne ein Opfer auf Gott hin, das auf ihn einwirkt. Wohl gibt es auch die *intercessio*, das Eintreten Christi für uns vor Gott und sein Einwirken auf Gott, aber davon sehen wir spezifisch im Abendmahl nichts."²⁸

Wie ist aber ein Opfer denkbar, das nicht letztthin auf Gott gerichtet ist und vom Menschen dargebracht wird? Das neutestamentliche Opfer durch den Gottmenschen Jesu Christus, der uns sein Opfer in der Messe schenkt. Insofern wird diese zunächst auf uns hin [460] wirksam. Christus aber, der *principalis offerens*, setzt uns in den Stand, durch, mit und in ihm dem Vater dieses Opfer darzubringen.

Das "für euch" der Einsetzungsworte, auf das Luther so großen Wert gelegt hat und das die oben zitierten lutherischen Theologen anführen, gilt doch auch vom Opfer am Kreuze. Hier wurde das Blut Christi "für uns" vergossen, und doch war es ein Opfer auf Gott hin. Ähnlich kann die Eucharistie den Sinn haben, uns die Frucht des Kreuzes zuzuwenden, ohne dass damit das "auf Gott hin" ausgeschlossen ist. Anders kommen wir zu einem

²⁸ Gegenwart Christi, 46.

Anthropozentrismus, der wieder zu dem *solī Deo gloria*, das doch gerade die Reformatoren sicherstellen wollten, in einem merkwürdigen Widerspruch stände.

Die Messe als Sühnopfer

Wie wir sahen, lassen heute viele evangelische Theologen ein Opfer als *repraesentatio* des Opfers Christi gelten. Regin Prenter u.a. sprechen sogar von ihm als einem Lob- und Dankopfer der Kirche, lehnen aber um so schärfer ab, es als Sühnopfer zu bezeichnen. Freimütig weisen sie darauf hin, dass die Kritik Luthers und der Confessio Augustana an der Messopferlehre nicht mehr haltbar ist. "Sie kann", so schreibt R. Prenter, "heute nicht mehr als gerechte und loyale Kritik gelten."²⁹ Um so schärfer wendet er sich dagegen, dass dem Tridentinum die Messe als Dankopfer, in dem die Früchte des einmaligen Sühnopfers am Kreuze ausgeteilt werden, nicht genug ist und sie als ein wahres, propitiatorisches Opfer hinstellt. Das bedeute "faktisch: ein zweites Sühnopfer neben dem Kreuzesopfer" (49). "Wenn es nämlich ernst ist mit dem, was wir im Tridentinum und im Catechismus Romanus von der Identität des Kreuzesopfers und des Messopfers hören, dann gibt es nur ein einziges Sühnopfer, das Kreuzesopfer, das jede Sünde ohne jede Begrenzung tilgt. Denn es ist Gottes eigenes Opfer. Jesus Christus, Gott und Mensch opfert sich selbst dem Vater. Eben deshalb kann das Messopfer keine Wiederholung des Kreuzesopfers sein, höchstens seine 'Wiedergegenwärtigung'. Nun ist die einzige Art, in der das Kreuzesopfer in seiner ewigen Aktualität mit uns gleichzeitig gesetzt werden kann, ohne wiederholt zu werden, ein Opferakt, der in radikaler Weise den Charakter des Dankes und Lobes besitzt, was mit dem Wort 'Gedächtnis', Anamnesis, eben gemeint ist. Der Dank, das Lob ist nämlich als Ausdruck des Glaubens reines Empfangen." (51)

"Ein Opfer", so argumentiert Prenter weiter, "das nicht nur Dankesopfer ist, sondern zugleich ein Opfer, wodurch Gott erst gnädig [461] gemacht werden soll, ist überhaupt kein Dankopfer mehr. In dem Augenblick, wo Gott als unversöhnt, mithin als Sühne fordernd vorgestellt wird, hat das Danken für die vollkommene Sühne durch das Kreuzesopfer aufgehört. Das ist die Anfechtung, in welcher der Teufel sich bemüht, das Evangelium von der geschehenen Versöhnung stumm zu machen. Aber das Evangelium selbst kennt keinen unversöhnten Gott... Das Dankopfer der Gemeinde kann deshalb nie 'nicht nur Dankopfer, sondern auch Sühnopfer' sein... Wenn es im Leben der Gemeinde ein bleibendes Dankopfer geben soll, dann muss das Sühneopfer ein für allemal gebracht sein, so dass keine Sühne mehr zu geschehen hat, sondern nur noch auf Grund der geschehenen Versöhnung der Zuspruch der Vergebung der Sünden." (53)

Ähnlich wie Prenter argumentieren andere Theologen, z. B. Albrecht Volkmann.³⁰ Nach ihm ist "die Bitte um Versöhnung durch dieses Opfer gänzlich abwegig und irreführend, denn dann handelt es sich eben nicht mehr um Versöhnung, sondern um das Wirksamwerden jener ein für allemal geschehenen Versöhnung auf Golgotha" (104).

Im Anschluss an Luther heißt es: "Alle diese Opfer dienen nicht der Versöhnung Gottes, sondern sie sind Gaben an den Versöhnten." (104)

Diese Theologen scheinen schließlich doch die Identität von Kreuzes- und Messopfer nicht genügend ernst zu nehmen. Denn die Messe ist Sühnopfer nicht trotz, sondern wegen ihrer Einheit mit dem Opfer auf Golgotha.

Die Argumentation, Gott ist versöhnt und braucht nicht mehr gnädig gestimmt zu werden, steht, wenn auch unbewusst, noch allzusehr in der Linie des Gottesbildes Wilhelm von

²⁹ Das Augsburgische Bekenntnis und die römische Meßopferlehre: KuD 1 (1955) 48.

³⁰ Der Opfergedanke im christlichen Gottesdienst: Evgl. Luth. Kircheng. 10 (1956) 101-106.

Ockhams, von dem auch das Gottesbild Luthers weitgehend bestimmt war. Ockham betont über alles die Souveränität Gottes. Der freie göttliche Wille darf durch nichts gebunden sein, nicht einmal durch das göttliche Wesen, geschweige denn durch etwas Außergöttliches. Deshalb kann der Grund für die Beseligung des Menschen auch nur bei Gott liegen und nicht in einer Zuständigkeit des Menschen, mag diese auch dem Gnadenwirken Gottes zu verdanken sein. Deshalb möchte Ockham auch lieber ohne eine habituelle Gnade auskommen, damit es nicht so aussieht, als habe der Mensch einen Rechtstitel auf die Seligkeit in Händen. Gott braucht einen Menschen, der in der heiligmachenden Gnade lebt, nicht zur Seligkeit zu führen, kann aber umgekehrt durchaus jemand, der in der Todsünde stirbt, in den Himmel [462] aufnehmen. Er könnte also völlig willkürlich verfahren. Gnade ist demnach die Huld, in der Gott den Menschen annimmt, und nicht gleichzeitig die göttliche Kraft, die Gott dem Menschen mitteilt und die diesen zum rechten Handeln befähigt. Versöhnung kann dann nur verstanden werden als Besänftigung des zürnenden Gottes und nicht als Erneuerung des Menschen durch die Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung, wie die Heilige Schrift, vor allem das Johannesevangelium und die Paulusbriefe es sehen. Wir haben schon gesagt: der letzte Sinn von Christi Opfertod ist nicht die *destructio*, die Zerstörung des Leibes und Lebens, sondern die Verwandlung, der Übergang vom Leben im Fleische der Sünde zum Leben im Geiste der Gerechtigkeit und Heiligkeit. "Vater verherrliche Deinen Sohn" (Joh 17,1). "jetzt, Vater, verherrliche Du mich bei Dir in der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war" (Joh 17,5).

Der Vater ist versöhnt, weil durch den Hinübergang Christi die menschliche Natur in einen Zustand gesetzt ist, der der Gottesgemeinschaft fähig ist, der, in anderen Kategorien gesprochen, für Gott liebenswürdig ist. Hier ist der Gerechtigkeit genuggetan, insofern das Gericht im Tode Christi redlich vollzogen ist, aber auch die Liebe Gottes kann sich voll auswirken, insofern die Menschheit in einen Zustand versetzt ist, der liebenswürdig ist. Mit anderen Worten, Gott ist versöhnt, weil durch den Opfertod Christi, durch sein Pascha die menschliche Natur einen Zustand erreicht hat, der voll der Liebe Gottes wert ist. Er ist in Bezug auf das Heute, hinsichtlich meiner Person versöhnt, wenn ich durch die Teilnahme an Christi Tod und Auferstehung neu geworden bin. "Ist einer für alle gestorben, so sind alle gestorben, damit auch die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist... Wer somit in Christus ist, ist ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen, siehe, alles ist neu geworden" (2 Kor 5,14-17). Nun ist aber dieses "In Christus Sein" für uns als geschichtliche Wesen nicht ein für allemal Wirklichkeit, nie unverlierbarer, nicht zu mindernder und zu vermehrender Besitz; es muss dauernd neu vollzogen und gefestigt werden. Das geschieht durch die Teilnahme am Opfer Christi und durch die Verbindung mit ihm im Opfermahl. Insofern geschieht hier die Sühne für unsere täglichen Sünden.

Wir dürfen ja unseren Begriff vom Sühnopfer nicht aus der Religionsgeschichte, aus den Praktiken der Heiden, nehmen, sondern nur aus der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments.

Der Hebräerbrief spricht vom Sühnopfer, nicht insofern Gott versöhnt, sondern insofern der Mensch gereinigt und damit der Gottesgemeinschaft Fähig wird. "Wenn schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh, womit man die Verunreinigten besprengte, im Sinne einer irdischen Reinigung heiligt, wie viel mehr [463] wird das Blut Christi, der kraft des ewigen Geistes sich Gott zum makellosen Opfer darbrachte, euer Gewissen von toten Werken reinigen zur Verehrung des lebendigen Gottes" (Hebr MM).

Was heißt Versöhnung Gottes im Hinblick auf mich anderes, als dass mir meine Sünden nachgelassen werden. Wenn das auf Grund des Messopfers geschieht – nach katholischer Lehre tilgt das eucharistische Opfer die Sünde mittelbar, insofern es die Gnade der Buße erwirkt und die Liebe vermehrt –, so heißt das nicht, dass es einen neuen Gnaden- und Heilswillen Gottes der Welt gegenüber schafft, der nicht schon durch das Kreuz (und es

allein!) da wäre, "sondern (es) ist nur eine Weise, in der der schon immer und endgültig vorhandene Heilswille Gottes konkret im Hier und Jetzt der Geschichte sichtbar dem Menschen begegnet und ihn ergreift. Von einem 'Bewegen' Gottes zur Vergebung, Versöhnung, zum Erbarmen, zur Hilfe usw. durch das Messopfer (insofern es als kultisch sichtbares Opfer vom Kreuzesopfer verschieden ist) kann im Gegensatz zum Kreuzesopfer somit nur in dem Sinn die Rede sein, dass der auf der Versöhnung am Kreuz allein beruhende gnädige Wille Gottes durch das Messopfer sichtbar zur Erscheinung kommt und sich auf den Menschen in seiner konkreten Situation hinbewegt und der Mensch diesen gnädigen Willen in und durch seine sichtbare Erscheinung sich zu eigen macht."³¹

Gerade Luther hat ja bis zur Überspitzung stark das Wort des Einsetzungsberichtes "für euch gegeben zur Vergebung der Sünden" betont. Er fand darin ausgesagt, dass uns hier und jetzt bei der Feier des Abendmahles die Vergebung der Sünden zuteil wird. "Weil nun allen, die noch Sünden haben, die zu vergeben sind, der Leib und das Blut Christi not sind, so ist's noch immer wahr, dass er für sie gegeben wird ... es ist genug, dass es vorher (d. h. auf Golgotha) derselbe Leib und dasselbe Blut ist. Denn mir wird's vergossen, wenn mir's ausgeteilt und zuteilt wird, das für mich vergossen sei, welches noch täglich geht und gehen muss" (WA 18, 205). Nach Luthers Großem Katechismus empfangen wir im Abendmahl "solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünden ... überkommen" (WA 30 1, 225). Ernst Kinder fasst die lutherische Lehre wie folgt zusammen.: "Diese ganze Frucht des Heilswerkes Christi wird uns im Abendmahl, in dem Christus vor der Vollbringung des Letzten das Ganze testamentsmäßig zusammenfasste, zugeeignet, und zwar hier eben so, dass der Wirker und sein Wirken selbst gegenwärtig sind und sich geben, und nicht bloß die Wirkung gegeben wird, während der [464] Wirker und sein Erwirken zeitlich und metaphysisch entfernt wären."³² Der Unterschied der von Kinder vorgetragenen Lehre zur katholischen besteht wiederum "nur" darin, dass die letztere die "Zueignung" so versteht, dass die Kirche und in ihr der Christ dadurch am Handeln Christi teilnehmen, in sein Opfer eingehen können.

Wir haben uns demnach "die Wirkweise des Messopfers im impetratorischer und satisfaktorischer Hinsicht sehr einfach und sehr schlicht so vorzustellen: Im und durch das eucharistische Opfer wendet sich der Mensch an Gott, bringt ihm unter dem Mysterium der Kirche das Opfer Christi am Kreuz als sein eigenes Opfer dar. Gott wendet sich deshalb mit der ganzen Liebe, die er zum Menschen wegen Christi Versöhnungstat trägt, diesem zu; der Mensch aber empfängt die Wirkung dieser versöhnenden, vergebenden und helfenden Liebe Gottes in dem endlichen Maß der inneren Bereitschaft und Aufgeschlossenheit (*fides et devotio; Canon missae*), die er dafür auf Grund seiner habituellen Gnade und seines aktuellen, vom Opfer selbst (als *opus operatum*) beförderten Eingehens in Glaube und Liebe auf das Opfer Christi."³³

Besondere Schwierigkeiten bereitet den evangelischen Theologen die Feier der Messe für die Toten. Daran sind wir Katholiken weitgehend selber schuld, weil wir uns so wenig Mühe geben, einmal darüber nachzudenken, was denn bei einer Totenmesse geschieht. Es ist doch nicht so, dass Gott den Abgeschiedenen am Läuterungsort, die "uns mit dem Zeichen des Glaubens vorangegangen sind" (*Canon Missae*), zürnt. Er liebt sie, und zwar mit mehr Grund als uns; sie sind ja des Heiles absolut sicher. Gott lässt sie auch keine zeitliche Strafe absitzen, wie wir einen Verbrecher einsperren, wobei die Strafe nichts mit der Tat zu tun hat und sie auch die Besserung nicht gewährleistet.

³¹ Karl Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer, Freiburg 1951, 56. Zweite, überarbeitete und erweiterte Fassung: Karl Rahner / Angelus Häussling, Freiburg 1966, 77.

³² Gegenwart Christi, 47.

³³ Karl Rahner, a.a.O., 68f.; überarbeitete zweite Fassung 91f.

Die Seelen am Läuterungsort sind gleichsam noch nicht reif für die volle Gottesgemeinschaft; sie haben noch eine habituelle Hinneigung zum Bösen, zu deren Überwindung sie als geschichtliche Wesen der "Zeit" bedürfen.

Darbringung der heiligen Messe und Gebet für die Toten können wir uns demnach so vorstellen, dass wir bitten, Gott möge auf Grund des Opfers Christi, das sich hier und jetzt an seiner Kirche vollzieht, die Liebe in den Abgeschiedenen voll zur Auswirkung bringen und so den Prozess der Läuterung an ihnen gleichsam intensivieren. Dann würde durch unser, durch der Kirche Eingehen in das Opfer Christi auch diesen Gliedern des Leibes Christi Kraft zufließen, die die Läuterung an ihnen nach Maßgabe des Willens Gottes beschleunigt.

[465] Stellt man hier die Frage, weshalb denn das Opfer Christi nicht genügt und Gott *hic et nunc* durch die Feier der Messe, d. h. aber durch ein Tun der Kirche gebeten sein will, um das Werk der Erlösung fruchtbar zu machen und damit zu vollenden, dann stehen wir wieder einmal vor dem Geheimnis der menschlichen Mitwirkung. Das aber ist, wie wir schon sahen, eingeschlossen in das Geheimnis der Inkarnation, wonach der Mensch Christus Jesus der Mittler ist (1 Tim 2,5).

28. DIE INTERKOMMUNION*

Wenn die Interkommunion heute ein vielbesprochenes Problem und Gegenstand vielfacher Experimente in unseren Gemeinden ist, dann spricht das sicher für unsere Zeit.' Denn wir empfinden mehr als früher die Spaltung der christlichen Kirche als Widerspruch gegen das Vermächtnis Christi. Dieser Skandal wird besonders schmerzlich bewußt an der Unmöglichkeit, miteinander das Abendmahl zu feiern. Die Gemeinschaft von Leib und Blut Christi und die Einheit der Kirche stehen ja in engstem Zusammenhang. Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir, die Vielen, ein Leib; denn wir alle haben an einem Brote Anteil“ (1 Kor 10,16 f.). Auseinandergebrochene Abendmahlsgemeinschaft bedeutet zerbrochene Einheit der Kirche, und Spaltungen innerhalb der Kirche machen unfähig zur rechten Feier des Abendmahls. Das ist in der Geschichte der Christenheit des Westens in den letzten 400 Jahren überaus schmerzlich deutlich geworden. Eine Schande, daß die Christen früherer Zeiten sich allzuleicht damit abgefunden haben. Stürmisch wird daher heute vielfach nach der Interkommunion, d. h. der gemeinsamen Abendmahlsfeier der bisher getrennten Kirchen verlangt.

Doch der Eifer allein kann hier keine Lösung bringen; echte Probleme lassen sich nicht kurzschlüssig abtun. Erst recht darf man das Geheimnis der Eucharistie nicht als Mittel des Protestes mißbrau-

Fragen der Kirche heute, hg. v. A. EXELER, Würzburg 1971, 50-64.

Aus der reichen Literatur sei genannt: L. GOPPELT, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, in: Koinonia, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Berlin 1957, 24-33; W. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, Berlin 1954; DERS., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche, in: Koinonia, 57-78; L. v. HERTUNC, Communio und Primat, in: Una Sancta 17(1962) 92-125; J. HAMER, L'glise est une communion, Paris 1962; J. BLANK, Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus, in: Una Sancta 23 (1968) 172-183; A. VÖLKER, Einheit der Kirche und Gemeinschaft des Kultes Analecta Gregoriana 171, Rom 1969; J.-J. V. ALMEN, Oekumene im Herrenmahl, Kassel 1968; V. VAJTA, Interkommunion— mit Rom?, Göttingen 1969; H. W. REISSNER, Interkommunion - Weg oder Ziel?, Leutesdorf 1969; E. STAKEMEIER, Interkommunion als oekumenisches Problem, in: Lebendiges Zeugnis (März 1970, Paderborn) 64-84; E. WALTER, Die Sakramente Christi - einend oder trennend?, in: Gemeinde des Herrn, 83. Deutscher Katholikentag, Paderborn 1970, 302-3 22. Im Manuskript lag vor: K. LEHMANN, Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem „Interkommunion“. Vortrag gehalten vor dem Ökumenischen Arbeitskreis evgl. u. kath. Theologen März 1970 in Tutzing.

28. Die Interkommunion 467

chen oder gar als Kampfmittel, um die Trennung der bestehenden Kirchen gewaltsam zu beenden. Es gibt heute nicht wenige Gruppen, die meinen, über die Schranken, die der Abendmahlsgemeinschaft oder wenigstens der offenen Kommunion im Wege stehen, sich hinwegsetzen zu dürfen. Klären wir zunächst die Begriffe bzw. einigen wir uns über den Sprachgebrauch. Halten wir uns dabei an das Studiendokument der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom Jahre ^{1969.2} Dieses Dokument verwendet den Begriff „Communio, Gemeinschaft“ oder „Koinonia“ für die Abendmahlsgemeinschaft im Sinne der vollen Kirchengemeinschaft. Communio bezeichnet danach das von der Ökumenischen Bewegung zu erreichende Ziel: die von Christus gewollte Einheit und Gemeinschaft, zu der die Kirchen aber noch unterwegs sind. Als Teilverwirklichung dieser Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft wird die Zulassung von

Angehörigen anderer Kirchen zum Abendmahl oder die offene Kommunion ins Auge gefaßt. Dabei wird unterschieden:

Die begrenzte Zulassung oder die begrenzte offene Kommunion. Sie meint die ausnahmsweise gewährte Zulassung von Gliedern einer anderen Kirche zur eigenen Eucharistiefeyer;

die allgemeine Zulassung oder offene Kommunion. Diese wird von einer Reihe protestantischer Kirchen geübt, die getaufte und abendmahlsberechtigte Glieder anderer Kirchen zum Abendmahl einladen;

die gegenseitige Zulassung von Mitgliedern getrennter Kirchen zur Abendmahlsfeier, auch gegenseitige offene Kommunion genannt. Dies ist die eigentliche Interkommunion.

Konzelebration liegt dann vor, wenn Geistliche verschiedener Konfessionen bei gelegentlichen Zusammenkünften von Gliedern ihrer Kirche gemeinsam die Abendmahlsfeier leiten und die Worte des Einsetzungsberichtes sprechen. Diese Form, sofern sie mit katholischen Amtsträgern gefeiert wird, muß dem protestantischen Teil besonders problematisch sein, weil sie als eine Bemäntelung katholischer Bedenken gegenüber der Vollmacht ihres Amtes bzw. der Gültigkeit ihrer Abendmahlsfeier verstanden werden könnte.

Von Interzelebration kann dann geredet werden, wenn getrennte Kirchen bereit sind, gegenseitig den Trägern des geistlichen Amtes zu erlauben, ihren eucharistischen Gottesdienst zu leiten. Ist eine solche Interzelebration möglich, dann dürfte nichts mehr der vollen Kirchengemeinschaft im Wege stehen. Nichttheologische Faktoren

² Interkommunion oder Gemeinschaft? Auf dem Wege zur Gemeinschaft in der Eucharistie. Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: ÖR 18 (1969) 574-592, S. 592.

468 VI. Das Sakrament der Einheit

dürften doch die Einheit der Kirche nicht hindern. Es sei hier angemerkt, daß die volle Abendmahlsgemeinschaft noch nicht einmal zwischen den Gliedkirchen der EKD, der „Evangelischen Kirche in Deutschland“, besteht, ja selbst die gegenseitige Zulassung, d. h. die volle offene Kommunion nur praktisch auf Druck der Verhältnisse hin geübt wird, aber noch nicht von den Lebensordnungen dieser Kirche her rechtens ist.

Angesichts solcher Schwierigkeiten drängt man vielfach zu einer Lösung von unten; den Grund für die ablehnende Haltung von oben sieht man lediglich in der dem Establishment eigenen Unbeweglichkeit. Nicht schwerwiegende, von der Sache her gegebene Gründe seien einer gemeinsamen Eucharistiefeyer im Wege, sondern lediglich, so sagt man, die „Tyrannei der Strukturen“, d. h. die Schwerfälligkeit, die doktrinäere Haltung, ja das autoritäre Machtstreben der Amtskirche. Schon eine solche Sprache ist unangemessen bei einem Gespräch über die Eucharistie, dem „Sakrament der Einheit und des Friedens“. Zumindest sollte man den Bischöfen und Kirchenleitungen zubilligen, daß sie nicht aus Eigenmächtigkeit ein Gesetz aufrichten, sondern sich gebunden fühlen an das Vermächtnis Christi, des Herrn. Sie sehen sich nicht in der Lage, darüber zu verfügen. Bei der Eucharistie geht es ja um Stiftung und nicht um eine vom Menschen her entwickelte Weise, seiner Religiösität oder Mitmenschlichkeit Ausdruck zu geben. Gestalt und Wesen der Eucharistie sind vorgegeben. Sakrament und Kirche überhaupt verdanken ihre Existenz nicht dem Menschen, nicht er hat hier seiner Sehnsucht Ausdruck gegeben oder für ein Bedürfnis Erfüllung geschaffen. Er hat sich nicht dazu entschlossen, sondern er ist berufen worden, er nimmt teil, weil ihm primär teilgegeben ist. Das Wort „Gemeinschaft“ für Kirche als Übersetzung von *Communio* oder *Koinonia* erweckt beim modernen Menschen falsche Vorstellungen und bringt ihn in Gefahr, die anthropologische Dimension von Kirche überzubetonen. Luther, der 1 Kor 10,16 *Koinonia* mit Gemeinschaft übersetzte, war nicht recht wohl dabei. Im „Bekenntnis vom Abendmahl“ (1528) führt er den Unverstand der Schwärmer in der Abendmahlslehre zum

Teil darauf zurück. Er schreibt: „Es ist nicht so gar eigentlich deutsch, als ich gerne wollte haben. Denn Gemeinschaft haben, versteht man gemeiniglich, mit jemand zu schaffen haben. Aber es soll doch hier (1 Kor 10,16) so viel heißen, ... als wenn viele ein gemeinsames Ding gebradchen, genießen oder seiner teilhaftig sind ... ich hab kein besseres Wort dazu zu finden vermocht.“³ Es geht Luther also darum, daß beim Abendmahl nicht

WA 26, 493, 2. Hinweis von W. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, in: Koinonia (Berlin 1957) 59f.

28. Die Interkommunion 469

zunächst der eine mit dem anderen zu schaffen hat, sondern daß allen an dem einen Gut Anteil gegeben wird.

Um deutlich zu machen, wie der moderne Gemeinschaftsbegriff der biblischen Koinonia nicht entspricht, sei nur an die Ausführungen Schleiermachers in seiner „Glaubenslehre“ erinnert. Danach kann Kirche nur ethisch verstanden werden. Sie ist auf jeden Fall „eine Gemeinschaft, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann.“ „Der Gemeinschaftsbegriff, der hier in Verwendung steht, wird nicht ... aus einem wirklich theologischen Bedenken des Wesens der Kirche, sondern was Kirche ist, wird aus einem vorgegebenen, in diesem Fall ‚ethischen‘ Begriff von Gemeinschaft gewonnen. Gemeinschaft entsteht aus Handlungen freier Menschen in Beziehung aufeinander. Dieses Verständnis liegt fast überall da zugrunde, wo Abendmahlsgemeinschaft und Einheit der Kirche so dargestellt werden, als ob sie einer freien menschlichen Vereinbarung entsprächen. Es sei nur erinnert an das heute gängige Reden von Demokratisierung der Kirche. Der Abstand dieser Konzeption von der paulinischen Sicht der Eucharistie und von der Ekklesiologie der alten Kirche erscheint fast unüberbrückbar.

1. Was steht denn der Interkommunion bzw. der allgemeinen gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie im Wege?

In erster Linie die mangelnde Einheit in der Lehre und im Leben der Kirche. Gemäß dem Neuen Testament und der rigoros geübten Praxis der alten Kirche fallen für die Kirchen des Ostens und für die römisch-katholische Kirche die sakramentale und die kirchliche Kommunion zusammen. Es bedingen sich einander die „Gemeinschaft am Evangelium Christi“ (Phil 1,5) und „die Gemeinschaft des Brotbrechens“ (Apg 2,42). Nur wer in der vollen Communio oder Koinonia mit der Kirche steht, wird zur Kommunion zugelassen. Die zentralste Aussage ist hier 1 Kor 10,16: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir, die Vielen, ein Leib; denn wir alle haben an einem Brote teil.“ Das zweimalige „Leib“ spielt hier zwischen zwei Bedeutungen; es bezeichnet nämlich den im dargereichten Brot empfangenen Todesleib Jesu und die durch diesen Empfang in einem ursprünglichen Sinn neu gebildete Gemeinde bzw. Kirche als Leib Christi. „Weil die Anteilgabe

F. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube 1, hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, 12, S 2,2; vgl. W. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft, 60.

K. LEHMANN, Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem der „Interkommunion“ (vgl. Anm. 1), 7.

470 VI. Das Sakrament der Einheit

am Blut und Leib des Herrn die Vielen innerlich erreicht und umgreift, sind sie auch untereinander durch die gemeinsam erfahrene Anteilgabe und die gemeinsame Anteilhabe hineingenommen in den einen Leib.“ Die das Herrenmahl Feiernden sind letztlich nicht durch

ihr Zusammentreten oder durch ihr Zusammengehörigkeitsbewußtsein verbunden, sondern durch den Empfang der Gabe. Abendmahlsgemeinschaft ist die Verbundenheit der Kommunizierenden zur Gliedschaft am Leibe Christi, die durch ihr Teilhaben an Christus, dem Haupte, hergestellt wird. Die Abendmahlsgemeinschaft ist also ihrem Wesen nach identisch mit der Kirchengemeinschaft. Sie deckt sich jedoch nicht mit ihr. „Die Kirchengemeinschaft ist schon vor der Abendmahlsgemeinschaft da. Nath Apg 2,4 if. folgt auf die missionarische Berufung und die Taufe das ‚Verharren bei der Lehre der Apostel, bei der Gemeinschaft und beim Brotbrechen‘. Wenn man 1 Kor 12,13 auf Taufe und Abendmahl deuten darf, dann werden wir durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert, um dann in ihm durch das Abendmahl genährt zu werden ... nach dem Johannesevangelium wirkt die Taufe die Wiedergeburt (Joh 3,5), das Mahl aber gibt das Lebensbrot (Joh 6,51-59).“ Wenn bei den Auseinandersetzungen über die Interkommunion vielfach polemisch gesagt wird, Christus habe die Zöllner und Sünder zum Mahle gerufen, deshalb könne die Kirche niemand von dem Mahl ausschließen, dann ist darauf zu verweisen, daß nach dem Bericht der Evangelien die Gestaltung der Einsetzung des Abendmahls sich sehr unterscheidet von den Gastnählern Jesu mit den Sündern und von der Speisung der 5000 in der Wüste: Im Abendmahlssaal handelt es sich nicht um eine zufällige Tischgemeinschaft, sondern um die der erwählten Zwölf, der Repräsentanten des neuen Zwölfstämmevolkes.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Abendmahlsgemeinschaft kommt von der Kirchengemeinschaft her und führt zur Kirchengemeinschaft hin. Darüber hinaus ist die Versammlung um den Tisch des Herrn die jeweilige zeitlich-räumliche Aktualisierung und Realisierung der Kirchengemeinschaft, die unmittelbarste Darstellung der Kirche in der Zeit. Damit verpflichtet aber auch die Abendmahlsgemeinschaft zur Kirchengemeinschaft und ist Bekenntnis zu ihr.

6 K. MALY, Mündige Gemeinde, Stuttgart 1967, 137.

L. GOPPELT, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem NT (vgl. Anm. 1), 25.

‘Vgl.: In Sachen Synode, Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses, hg. v. N. GREINACHER u. a., Düsseldorf 1970, 47: Also darf keiner, der von Jesus das Heil erwartet, von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen werden.“ Es wird niemand ausgeschlossen; das hindert aber nicht, daß die Kirche von Anfang an die Teilnahme an Bedingungen geknüpft hat.

28. Die Interkommunion 471

Diesem Befund des Neuen Testaments entspricht die Praxis der alten Kirche. Voraussetzung für die Zulassung zum Abendmahl ist die Taufe. In der Didache (9,5) heißt es: „Niemand esse und trinke von eurer Eucharistie außer den auf den Namen des Herrn Getauften: denn auch hiervon gilt das Wort des Herrn: Gebt das Heilige nicht den Hunden!“ Weiter ist ausgeschlossen, wer nicht in Frieden mit seinem Bruder lebt, der unbußfertige Sünder und wer dem Bekenntnis der Kirche widerspricht. Bezüglich des letzteren sagt Justin der Märtyrer (1 165): „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie, an der teilzunehmen keinem anderen gestattet ist als dem, der an die Wahrheit unserer Lehre glaubt, der durch das Bad für die Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt abgewaschen ist und der so lebt, wie Christus überliefert hat.“⁹ Ähnlich betont Tertullian zu Beginn des dritten Jahrhunderts: Wer von der Lehre abweicht, wird „nicht in den Frieden und die Kommunion der Kirchen aufgenommen, die sich von den Aposteln herleiten“. „Wer nicht in der Gemeinschaft mit der Kirche, in der Communio ihrer Lehre und ihrer Liebe steht, kann das Sakrament nicht empfangen. Umgekehrt ist die Teilnahme an der Eucharistie nicht nur ein Bekenntnis zu dem im Sakrament gegenwärtigen Christus, sondern auch zur konkreten kirchlichen Gemeinschaft.

Abendmahlsgemeinschaft ist Kirchengemeinschaft. Die Teilnahme am Abendmahl ist jeweils der Abschluß der Aufnahme eines Sünders oder Schismatikers in die Kirchengemeinschaft.

Ganz in dieser Linie argumentiert das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret über den Ökumenismus: Weil die Feier der Eucharistie „die Bezeugung der Einheit“ im Glauben und in der Liebe ist, verbietet sich „in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft“ (Nr. 8) mit den getrennten Brüdern. Sicher bezeugt die Eucharistie die Gemeinschaft der Kirche nicht nur, sondern bewirkt sie auch. Aber nicht im Sinne der Begründung, sondern der Festigung und Vollendung. Dagegen wendet sich mit Nachdruck die heute übliche Argumentation. Man hat, ermuntert vom Konzil, die gemeinsamen „Reichtümer Christi“ an Gnade und Wahrheit und die in Christus schon gegebene Einheit entdeckt und ist sich in gemeinsamer Glaubenserfahrung und Glaubensnot nähergekommen. Nun möchte man diese, wenn auch nicht volle Einheit nicht nur in einem Wortgottesdienst oder im gemeinsamen Dienst an der Welt, sondern auch in der Feier der Eucharistie bezeugen und festigen. Diese sei eben nicht so sehr die Krönung der Einheit als ein Mittel, einer der vielen Wege zur Einheit. Statt vorher alles auszuräumen, was der Teilhabe am Leibe Christi im Wege steht, nimmt man die Uneinigkeit in die Kommunion hinein und verwundet so den Leib Christi aufs Neue.

⁹Apologia 1, 66,1; ed.J. C. TH. DE OTTO, *Corpus Apol.* 1, 1, Jena 1876, 180f.

¹⁰*Lib. de Praescriptionibus*, cap. 32; PL 2,54.

472 VI. Das Sakrament der Einheit

Weil es Spaltungen in der Gemeinde von Korinth gibt, vor allem weil die Korinther die brüderliche Liebe vermissen lassen, spricht Paulus ihnen geradezu die Wirklichkeit ihres Sakramentes ab: „Wenn ihr zusammenkommt, so ist das nicht mehr Feier des Herrenmahls“ (1 Kor 11,20).“ Die Einheit der feiernden Gemeinde gehört zum Zeichen des Sakramentes wie das „eine Brot“, sie erhält ihre sakramentale Erfüllung in der Teilhabe am Leibe Christi, die wiederum Sakrament, d. h. Zeichen ist, nämlich *signum prognosticum* der Tischgemeinschaft in der Herrlichkeit.“

Es ist merkwürdig, wie gerade die Kreise, die der katholischen Kirche gegenüber so schnell mit dem Vorwurf der Sakramentsmagie bei der Hand sind, hier in der Gefahr eines „ökumenischen Magismus“ stehen. Denn sie erwarten vom Sakrament, was Auftrag an die Kirchen und die Christen und freies Geschenk des heiligen Geistes ist. „Denn eine gemeinsame Abendmahlsfeier, die nicht das Zeichen einer tatsächlich schon gelebten Einheit bestimmter Glaubensgemeinschaften ist, betäubt das Bewußtsein, daß die Einheit nur durch eine wahrhafte Bekehrung der gläubigen Gemeinschaft und der einzelnen Christen erreicht werden kann.“

Ist man so nicht in Gefahr, die wirklichen Schwierigkeiten des langen Marsches auf dem Weg zur Einheit zu verdecken? Statt sich ehrlich um die Einheit des Bekenntnisses, der tätigen Liebe und der kirchlichen Ordnung zu bemühen und so zu einer bleibenden gegenseitigen Anerkennung zu kommen, versucht man, die Unterschiede idealistisch zu vertuschen. Nimmt man damit der ökumenischen Bewegung nicht ihre stärkste Triebkraft?

Dazu ist es sehr verdächtig, daß das Verlangen nach Interkommunion zusammengeht mit einem nicht unerheblichen Schwund eucharistischer Frömmigkeit in den einzelnen Kirchen und mit einer aktualistischen bzw. existentialistischen Unterschätzung des Sakramentes in der Theologie. Angesichts des Kontrastes zwischen dem heute üblich gewordenen ungeduldigen Ruf nach Abendmahlsgemeinschaft und der geringen Teilnahme am Abendmahl in der reformierten und in der lutherischen Kirche geben der reformierte

E. WALTER, Die Sakramente Christi - einend oder trennend? (vgl. Anm. 1), 307.

² Vgl. AUGUSTINUS (*sermo* 272): „Wenn ihr der Leib Christi und seine Glieder seid, so ist euer Mysterium auf den Tisch des Herrn gelegt. . Das Mysterium unseres Friedens und unserer Einheit hat er auf seinem Tisch geheiligt“ (PL 38, 124 7-1248).

In diesem Sinne ist für Thomas v. A. jedes Sakrament „*signum prognosticum, id est praenuntialivum fulurae gloriae*“ (S. th. III, q. 60 a. 3). Damit verbietet es sich, diese Stelle als Beweis dagegen anzuführen, daß die Abendmahlsgemeinschaft die Kirchengemeinschaft voraussetzt, oder man wollte auch diese erst als Gabe des Eschaton hinstellen. Vgl. In Sachen Synode (Anm. 8), 47.

H. FIOLET, Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht, in: *Concilium* 5 (1969) 255-259, S. 255.

28. Die Interkommunion 473

Theologe Jean Jacques von Allmen¹⁶ und der Lutheraner Vilmos Vajta¹⁶ den Rat, zunächst einmal in den eigenen Kirchen den fleißigen Besuch der Abendmahlsfeier zu erwünschen und, wenn möglich, auch zu praktizieren. Damit würden die evangelischen Christen sich auch vor dem Vorwurf schützen, sie hätten das Abendmahl unterbewertet und deshalb falle ihnen der Ruf nach Interkommunion so leicht.

Kann man ehrlicher Weise gemeinsam Eucharistie feiern, wenn man nicht sicher ist, es in demselben Sinne zu tun? Es ist doch falscher Enthusiasmus und unredlich, wenn etwa reformierte und katholische Christen miteinander das Abendmahl feiern, solange wesentliche Differenzen in der Lehre über das Sakrament selbst, über die Kirche und ihr Amt noch nicht weggeräumt sind, solange noch - um ein ganz krasses Beispiel zu nennen - in dem heute noch als Schulbuch benutzten „Heidelberger Katechismus“ die Messe als eine Verleugnung des Opfers und Leidens Christi und als eine „vermaledeite Abgötterei“, bezeichnet wird. Wenn es in der fünften der Arnoldshainer Thesen von 1957 heißt, was im Abendmahl geschieht, sei nicht angemessen beschrieben, wenn man lehre, im Abendmahl würde eine Wiederholung des Heilsgeschehens vollzogen, so mißverstehen man die katholische Lehre vom Meßopfer im Sinne einer Wiederholung des Kreuzesopfers. Umgekehrt ist es eine Zumutung gegenüber den protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, wenn ein Katholik von ihnen zum Abendmahl zugelassen werden möchte, obwohl die katholische Kirche im Ökumenismusdekret in Frage stellt, ob sie „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums bewahrt haben“ (Nr. 2).

Solange solche Differenzen nicht in redlicher theologischer Bemühung und im Gebet abgebaut sind, ist Interkommunion jeweils nur in einer Richtung möglich, nämlich, gelinde ausgedrückt, unter Distanzierung von der eigenen Konfession. Das bestätigt die von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1969 herausgegebene „Handreichung für evangelisch-katholische Begegnungen“, indem sie den Rat der kirchlichen Lebensordnung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zustimmend zitiert, wonach in einer evangelisch geschlossenen Ehe lebende römisch-katholische Christen zum Heiligen Abendmahl zugelassen werden können. „Sie müssen“, so heißt es weiter, „sich jedoch darüber im klaren sein, daß die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und die Teilnahme

¹⁵J.-J. v. ALLMEN, Oekumene im Herrenmahl, Kassel 1968, 79.

¹⁶ v VAJTA, Interkommunion - mit Rom?, Göttingen 1969, 93.

Frage 80. Vgl. J. J. v. ALLMEN, Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht, in: *Concilium* 5 (1969) 250-254.

474 VI. Das Sakrament der Einheit

am Abendmahl in der evangelisch-lutherischen Kirche auf die Dauer nicht vereinbar sind.“, „Man kann nicht gemeinsam Abendmahl feiern und nachher auseinandergehen in

voneinander getrennte, selbständige Kirchen.“, Die Konsequenz wäre eine „dritte Konfession“, von der auch schon oft gesprochen wird. Damit beschwört man aber die Gefahr neuer Spaltungen herauf und stellt man die schon erreichte Gemeinsamkeit wieder in Frage. „Statt Einheit zu schaffen und zu fördern, würde auf weitere Sicht die Interkommunion zu folgenschweren neuen Spaltungen innerhalb der Kirchen selber führen, die gerade die verheißungsvollen ökumenischen Ansätze im höchsten Maße gefährden würden.“

Dabei soll in keiner Weise bestritten, im Gegenteil, dankbar festgestellt werden, daß wir uns in den letzten Jahrzehnten in der Lehre über dieses Sakrament viel nähergekommen sind. Viele Mißverständnisse wurden beseitigt, polemische Positionen abgebaut und manche Unterschiede als nicht unbedingt kirchentrennend erkannt. Um so mehr können wir die Hoffnung haben, daß wir uns in der tiefer erkannten und gelebten Wahrheit bei redlicher Bemühung zur Einheit zusammenfinden.

II.

So ernst dieses Argument gegen die Interkommunion, daß man keine Einheit vortäuschen darf, auch ist, so darf es doch nicht der alleinige Gesichtspunkt bleiben, unter dem das Problem zu betrachten ist. Das Ökumenismusdekret nennt als zweiten Gesichtspunkt die Teilnahme an den Mitteln der Gnade; dem Menschen soll der Zugang zu den Sakramenten möglichst offengelassen werden. Es heißt: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft. Die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“ (Nr. 8). Verbietet die fehlende Einheit die allgemeine gegenseitige Zulassung von Gemeinden oder Gruppen verschiedenen Bekenntnisses, dann aber nicht die Zulassung einzelner zur Kommunion aus wichtigen Gründen. Eine solche „begrenzte offene Kommunion“ ist unter dem zweiten Gesichtspunkt sogar geboten, wenn, wie das Dekret über die katholischen Ostkirchen sagt,

Handreichung für evgl.kath. Begegnungen - im Auftrage des Ausschusses der VELKD für Fragen des gemeindlichen Lebens, hg. v. E. BADEN U. a., Berlin und Hamburg 1969, 19.

V. VAJTA (Anm. 16), 30.

²⁰ „Gemeinsame Antwort des Bischofs von Limburg und der Leitung der evgl. Kirche in Hessen und Nassau. ..“ vom 13. 3. 1970, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD) 21(1970) 64.

28. Die Interkommunion 475

weder die Einheit verletzt wird, noch die Gefahr des Ärgernisses oder Glaubensabfalls besteht (Nr. 26). Ohne grundsätzliche Schwierigkeiten gilt das hinsichtlich der Sakramente und der Eucharistiefeyer der getrennten östlichen Kirchen. Sie bekennen ja mit der katholischen Kirche die wahre Gegenwart von Christi Leib und Blut im Altarsakrament, sie haben das Sakrament der Bischofs- und Priesterweihe, und ihre Bischöfe stehen in der apostolischen Amtsnachfolge. Als Paul VI. in Jerusalem mit dem orthodoxen Patriarchen Athenagoras zusammentraf, schenkte er ihm einen Meßkelch, um anzudeuten, daß katholische und orthodoxe Christen dieselbe Eucharistie feiern.

Hier ist deshalb bei der Zulassung zur Kommunion auch Gegenseitigkeit möglich. Ein Gastarbeiter, der keine Gelegenheit hat, an dem Gottesdienst seiner Kirche teilzunehmen, kann zu den Sakramenten in der römisch-katholischen Kirche zugelassen werden, ähnlich ein Katholik, der im Bereich der östlichen Kirchen sich aufhält. Nur hat er auf deren besondere Bräuche Rücksicht zu nehmen, und es muß das Einverständnis des orthodoxen Bischofs vorliegen. Der Patriarch von Moskau hat kürzlich für sein Patriarchat die Zulassung römisch-katholischer Christen zur Kommunion ausgesprochen und damit Gegenseitigkeit hergestellt. Allerdings hat das zu Protesten der griechischen Orthodoxie geführt.

Für die Teilnahme an den Sakramenten der Orthodoxen ist hinreichender Grund die Unmöglichkeit, die Sakramente in der eigenen Kirche zu empfangen. Denn wie die Ausführungsbestimmungen zum Ökumenismusdekret, „das Direktorium“, betonen, „soll ohne rechtmäßigen Grund ein Glaubender nicht der geistlichen Frucht der Sakramente beraubt werden“ (Nr. 44). Sind Katholiken an Sonn- und Feiertagen gehindert, in ihrer Kirche an der Feier der heiligen Messe teilzunehmen, dann sollen sie „womöglich bei den getrennten orientalischen Brüdern die heilige Liturgie mitfeiern“ (Nr. 47).

III.

Auch den anderen getrennten Christen, d. h. vor allem den Mitgliedern der aus der Reformation entstandenen kirchlichen Gemeinschaften des Westens, kann der Zutritt zu den Sakramenten des Altares, der Buße und der Krankensalbung gewährt werden, und zwar, wie es im „Direktorium“ heißt, „bei Todesgefahr oder in schwerer Not, z. B. Verfolgung oder Gefängnishaft, wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum

476 VI. Das Sakrament der Einheit

Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist. In anderen dringenden Fällen soll der Ortsobershirte oder die Bischofskonferenz entscheiden“ (Nr. 55).

Von dieser Möglichkeit, die Zulassung evangelischer Christen über die vom „Direktorium“ genannten Fälle auszuweiten, wurde Gebrauch gemacht, als man anlässlich der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in der kolumbianischen Stadt Medellin im September 1968 fünf ökumenische Beobachter, darunter ein Lutheraner, ein Anglikaner und ein Reformierter, nämlich ein Bruder der evangelischen Mönchsgemeinde von Taiz, zum Sakrament ^{zuließ?} Weiter haben die holländischen Bischöfe mit Berufung auf das „Direktorium“ im Februar 1968 die Erlaubnis erteilt, daß bei der Trauung konfessionsverschiedener Paare der nichtkatholische Partner zur Kommunion zugelassen werden darf; wenn er an die Gegenwart Christi im Sakrament glaubt und in der eigenen Kirche zum Abendmahl zugelassen ist.??

Wenn im Hinblick auf die evangelischen Christen die Zulassung zu den Sakramenten auf den Notfall beschränkt ist, dann hat das nicht seinen Grund in der Disposition des evangelischen Christen, daß man etwa seine Taufe geringer einschätze als die eines Orthodoxen, sondern ist in der Rücksicht auf seine Kirche begründet. Denn hier ist die legitime Gegenseitigkeit, die das „Direktorium“ bezüglich der Orthodoxie so betont herausstellt, nicht gegeben. So ist zu befürchten, daß bei einem allzu weiten Entgegenkommen gegenüber evangelischen Christen der Verdacht der Proselytenmacherei entsteht. Die Gegenseitigkeit ist nicht gegeben, weil ein Katholik auch im Notfall die Sakramente nur von einem Amtsträger erbitten darf; der die Priesterweihe gültig empfangen hat (Nr. 55), also wohl von einem orthodoxen oder altkatholischen Priester, aber nicht von einem protestantischen Pfarrer. Damit ist der eigentlich schwierige und schmerzliche Punkt angesprochen, der der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken und protestantischen Gemeinschaften im Wege steht. Nach der Lehre der katholischen Kirche kommt das Sakrament der Eucharistie nur zustande, wenn es von einem Priester gefeiert wird, der von einem Bischof die Weihe erhielt, der in der niemals

²¹ Dazu gab am 6. 10. 1968 der Leiter des Sekretariates für die Einheit der Christen, Kardinal Bea, im „Osservatore Romano“ eine mißbilligende Erklärung ab. Paul VI. trat am 13. 11. 1968 für eine strikte Befolgung der Weisungen des Ökumenischen Direktoriums ein

(Osservatore Romano“ v. 14. 11. 1968): „Weit entfernt, die Einigung zu fördern, hemmt die Übereilung dieser Initiative ihren Fortschritt.' Diese Stellungnahmen sind eingegangen in die Erklärung des Sekretariates für die Einheit der Christen vom 7. 1. 1970 zur Interkommunion, in: Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn 113 (1970) 40f.

²² Analecta voor het bisdom Roermond 49 (1968) 57; franz. Übers., in: Informations Catholiques Internationales Nr. 309 (Paris 1. 4. 1968).

28. Die Interkommunion 477

abgerissenen Nachfolge der Apostel, der sogenannten apostolischen Sukzession, steht und somit seine Vollmacht auf Jesus Christus selbst zurückführen kann. Diese Lehre wurde auf dem Vierten Laterankonzil 1215 feierlich definiert, ist aber alte Lehre der Kirche. Schon der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien († vor 117), der noch in der apostolischen Zeit der Kirche lebte, betont die Einheit der Eucharistie unter dem einen Bischof. Nur die im Auftrag des Bischofs vollzogene Eucharistiefeyer ist nach Ignatius als gültig anzusehen.²¹ Diese seit der ältesten Zeit selbstverständliche Auffassung der Kirche mußte um 1200 neu eingeschränkt werden, als die Waldenser das Charisma gegen das Amt ausspielten und meinten, es sei besser, daß ein zwar nicht geweihter, aber frommer Charismatiker, der sozusagen vom Heiligen Geist selbst bestätigt sei, die Eucharistie feiere als ein unwürdiger Priester. Dagegen heißt es im Glaubensbekenntnis Innozenz' III. von 1208: „Darum glauben und bekennen wir fest, daß niemand, mag er noch so ehrenhaft, fromm, heilig, weise sein, die Eucharistie weihen und das Opfer des Altares vollbringen kann oder darf, wenn er nicht Priester ist, von einem sichtbaren und irdischen Bischof gültig geweiht.“ Wenige Jahre später, 1215, verkündete das Vierte Laterankonzil gegen die Albigenser: „Dieses Sakrament kann nur vollziehen ein Priester, der gültig geweiht wurde gemäß der Schlüsselgewalt der Kirche, die Christus selbst den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragen hat.“²⁵

Alle orientalischen Kirchen sind in diesem Punkt mit der römisch-katholischen Kirche einig. Ihre Bischöfe wie die der Altkatholischen stehen in der apostolischen Amtsnachfolge. Deshalb werden die von ihnen und von den durch ihre Handauflegung geweihten Priestern gespendeten Sakramente katholischerseits als gültig anerkannt.

Anders steht es bei den evangelischen Gemeinschaften. Die Kirche der Reformation legte in ihrer in vieler Hinsicht berechtigten polemischen Haltung gegen die damaligen Bischöfe und Päpste keinen Wert auf die apostolische Sukzession. Damit ist die Kette der Amtsübertragungen abgerissen. Mit dem im Weihesakrament bevollmächtigten Amt fehlt nach der Feststellung des Okumenismusdekrets den getrennten Brüdern des Westens „die vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses“ (Nr. 22). Diese folgenschwere Feststel-

²³ An die Smyrnäer: „Jene Eucharistiefeyer gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet“ (8, 1). An die Philadeiphier: „Seid deshalb bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen - denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen“ (4).

²⁴ DS 794.

²⁵ DS 802; vgl. Clemens VIII, am 29. 9. 1351 an den Katholikos der Armenier: „*Quod nullus, etiam sanctus, corpus Christi potest consecrere, nisi sit sacerdos*“ (DS 1084).

478 VI. Das Sakrament der Einheit

lung ist dem Konzil sicher nicht leichtgefallen. Es weiß dazu sehr wohl, daß Christus in seinem Heilshandeln nicht an die Kirche und die Sakramente gebunden ist, und es maß sich kein Urteil an, in welchem Ausmaß Christus bei der evangelischen Abendmahlsfeier heilsmittlerisch tätig ist, er, der doch seine Gegenwart schon zugesagt hat, wo zwei oder drei

in seinem Namen versammelt sind. Nach dem Konzilsdekret bekennen die von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften „bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet wird, und erwarten seine glorreiche Wiederkunft“ (Nr. 22).

Wenn man die Auffassung von der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession als ein „klerikalisiertes Mißverständnis“ des kirchlichen Amtes oder gar als Magie hinstellt, dann verkennt man, wie die Kirche hier mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Heils in Jesus Christus Ernst macht und damit, daß sie aus sich heraus nichts vermag, ihr Wort keine Kraft hat, sie deshalb alles auf Christus selbst zurückführt, als dessen Werkzeug sie sich versteht. So sagt das Konzil von Florenz 1439 in der Lehrbestimmung für die Armenier: „Der Priester vollzieht dieses Sakrament, indem er in der Person Christi spricht.“, Es erscheint unverständlich, wie katholische Dogmatiker wie Hans Küng, aber auch Walter Kasper sich über eine so klare Lehre der Kirche, die das Konzil von Trient wiederholt hat, hinwegsetzen können, ohne Gründe anzugeben, die vor den Regeln ihrer Wissenschaft standhalten, Küng schreibt: „Die Ablehnung einer Interkommunion unter Berufung auf die kanonische Ungültigkeit des kirchlichen Amtes im Blick auf die Ordination des nichtkatholischen Geistlichen ist unhaltbar. Diese Ablehnung scheint einerseits auf einem engen Verständnis der apostolischen Sukzession zu beruhen, die nicht mechanisch und als ausschließlich von der Ordination abhängig verstanden werden kann... und andererseits hängt sie ab von einem klerikalisierten Mißverständnis des kirchlichen Amtes und seiner Kraft, der Jurisdiktion, die das Pries tertum aller Gläubigen in Hinblick auf die Feier des Abendmahls nicht ernst nimmt. Vorsichtiger, aber dafür recht widersprüchlich, drückt sich Walter Kasper aus, wenn er auf der einen Seite von dem Dogma des Vierten Laterankonzils spricht, nach dem nur ein rechtmäßig ordinierter Amtsträger gültig die Eucharistie feiern -kann, andererseits aber mit Entschiedenheit darauf hinweist, daß es ein klerikalistisches Mißverständnis wäre, die Gültigkeit der Eucharistie einseitig vom kirchlichen Amt her zu bestimmen. Als Begründung für die letzte Behauptung

²⁶ DS 1321.

²⁷ MD 21(1970) 63.

28. Die Interkommunion 479

gibt er an, daß letztlich es ja nicht das Amt, sondern Jesus Christus selbst sei, der zur Eucharistie lädt und in der Eucharistiefeier wirkt.“ Wir wären die letzten, die das bestreiten. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, sondern gerade angemessen, daß Jesus Christus sich des personalen Werkzeuges im Priester bedient, um diesen Sachverhalt besonders deutlich zu machen. Sicher ist, wie Kasper betont, das Amt von seinem Dienst für die Kirche her zu bestimmen, aber Kirche bestimmt sich nicht von der Gemeinschaft der Menschen her, sondern von Christus her, der den Menschen Anteil gibt an seinem Tod und seiner Auferstehung und sich dabei der werk.zeuglichen Hilfe von Menschen und Zeichen bedient. Von der tätigen Teilnahme, der *actuosa participatio*, der gesamten feiernden Gemeinde her kann man auch nicht argumentieren. Teilhabe geschieht ja *ad modum participantu*, setzt konstituierendes Tun eines anderen voraus. Schließlich kann man auch nicht argumentieren, wenn das Zweite Vatikanische Konzil die nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften als Kirchen anerkenne,²⁹ könne man ihrer Eucharistie die Anerkennung nicht verweigern. Das Konzil spricht aber nicht schlechthin von Kirchen, sondern stuft ab zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Von Kirchen spricht es dort, wo Bischofsamt in apostolischer Amtsnachfolge besteht. Sehr scharf, jedoch der Sache angemessen, hat kürzlich Heinrich Bacht betont: Wer angesichts der klaren Lehre des Vierten Lateranense und des Konzils von Trient „eine Ablösung der eucharistischen Vollmacht von diesem Weihepnestertum betreibt, muß sich in aller Redlichkeit die Frage stellen, was ihm die Kirche und das kirchliche

Lehramt künftig wert sein wollen“.“ Hier unbekümmert reformatorische Thesen zu übernehmen und um der Einheit mit den Protestanten willen von der Lehre und Praxis der alten Kirche abzuweichen, hieße, eine tiefe Kluft zu den orthodoxen Kirchen aufreißen. Diese haben auf der vierten Vollversammlung des Weltkir-

²⁸ W. KASPER, Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung, in: Publik Nr. 45 v. 6. 11. 1970, 23. Wenn Kasper von einer „erstaunlich weitgehenden Annäherung“ bezüglich der Amtsfrage in Gesprächen mit Lutheranern, ja von der „Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter“ spricht, dann ist aber auch die traurige Feststellung zu machen, daß wir in dieser Frage uns heute weniger nahestehen als vielleicht vor 20 Jahren. Ordinationsverweigerungen junger Pfarrer in Baden und Württemberg und die offenbar bevorstehende Beauftragung von Nichtordinierten zur Sakramentsverwaltung in Bayern müssen den katholischen Gesprächspartner mit Sorge um die Ökumene erfüllen. Vgl. Gemeinde - Amt - Ordination. Votum des Ausschusses der Evgli. Kirche der Union. Veröffentlichung des Ausschusses „Amt und Gemeinde“ der EKV, hg. v. F. VIERING, Gütersloh 1970.

²⁹ So die Diskussionsunterlage „Offene Kommunion“ der Arbeitsgemeinschaft der Priestergruppen (AGP) vom 18./20. 5. 1970, II, 3.1.

³⁰ H. BACHT, Zum Problem der Interkommunion, in: *Catholica* 24 (1970) 270-291, S. 289.

480 VI. Das Sakrament der Einheit

chenrates in Uppsala 1968 erklärt, daß man sich vor jeder Interkommunion zuerst über das Wesen der kirchlichen Ämter und der apostolischen Amtsnachfolge einigen müsse. Der russisch-orthodoxe Erzbischof Nikodim hat im vorigen Jahr ausdrücklich erklärt, daß seine Kirche die Kommuniongemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche aufgeben müßte, wenn diese um des Arrangements mit den Kirchen reformatorischer Herkunft willen die durch die Konzilien und die ganze katholische Überlieferung gesicherte Lehre vom Amt aufgäbe. Wenn wir also“, so betont Heinrich Bacht, „wirklich ökumenisch denken wollen, müssen wir das Ganze sehen und dürfen die Frage nach der Interkommunion nicht einseitig nur aus der Perspektive der Frage sehen, wie wir uns - *hic et nunc* - mit unseren evangelischen Mitchristen arrangieren können.“ Um so mehr müssen wir der Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils nachkommen, die Lehre vom Abendmahl des Herrn und von den Dienstämtern der Kirche weiter zum Gegenstand des Dialogs zu machen. Dieser ist redlich und in Geduld zu führen. Emotionen und gutgemeinter, aber nicht hinreichend informierter Eifer sind hier nicht am Platz, vielmehr ernstes Bemühen und Gebet. - Das darf freilich nicht heißen, eine Frage auf die lange Bank zu schieben, von deren Lösung die Glaubwürdigkeit der Christenheit abhängt.

Ebd., 290.

