

Die moraltheologische Lehre von der „communicatio in sacris“ im Licht des II. Vatikanischen Konzils

Von Klaus Demmer M. S. C., Oeventrop

Die theoretische wie praktische Ausformung der Lehre von der „communicatio in sacris“ erweist sich als Prüfstein ökumenischer Gesinnung. Sie muß bemüht sein, die von den Konzilsarbeiten gegebenen Impulse aufzunehmen und gleichzeitig in der ihnen eigenen Linie weiterzuentwickeln, soweit sich ein solches Tun mit den gesicherten Prinzipien katholischer Tradition in Lehre wie Praxis vereinbaren läßt. Es darf hierbei keinesfalls zu einer Drosselung der Katholizität der Kirche kommen¹. — Im Anschluß an das Konzilsdekret über den Ökumenismus haben bereits Bischofskonferenzen verschiedener Länder ihren Gläubigen Richtlinien für die Feier gemeinsamer Gottesdienste mit den getrennten Brüdern vorgelegt, wie sie sich aus der durch das Konzil geschaffenen Situation ergeben². Diese sind z. T. auf Befremden gestoßen, da sie die in den Dekreten enthaltenen Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit nicht voll auszuschöpfen scheinen und dies tatsächlich auch nicht tun³. Doch wollen diese „Richtlinien“ die ökumenische Entwicklung keinesfalls abschneiden. Vielmehr sind sie als eine Übergangslösung anzusehen, die unklugem Eifer, der dem wahren Fortschritt zur Einheit nur schaden kann, vorbeugen wollen⁴. Einer vollen Aktuierung der mit Sicherheit geschenkten oder doch zumindest angedeuteten Chancen gemeinsamen Wirkens können sie sich nicht verschließen. Aber dazu bedarf es ausgereifter Lösungen, die in Treue zur Wahrheit und ohne Vorgriff auf die künftigen Anregungen des Heiligen Geistes erarbeitet sind⁵. Zu dieser gegenwärtig drängend anstehenden Aufgabe wollen die folgenden Ausführungen einen Beitrag leisten; sie scheuen sich nicht, „den ersten Schritt zu tun“⁶.

¹ Papst Paul VI., Schlußansprache zur dritten Konzilsperiode am 21. 11. 1964: AAS 56 (1964) 1013.

² Vgl. Richtlinien der Plenarkonferenz der Bischöfe der Diözesen Deutschlands für gemeinsame Gottesdienste katholischer und nichtkatholischer Christen: Kirchl. Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn: 12. 4. 1965, 77.

³ KNA Sonderdienst: 26. 5. 1965, 7.

⁴ Decretum de Oecumenismo (DecOec) II, 24 (Herderausgabe S. 177).

⁵ Ebd. 179.

⁶ Ebd. I, 4, 157.

I

1. Ekklesiologische Vorfragen

a) *Der neue Ansatz im Kirchenverständnis*: Die Geschichte der Lehre wie auch der disziplinarischen Ausformung der „communicatio in sacris“ erweist, daß diese nicht nur ein Widerschein konkret-historischer und damit kontingenter Situationen, sondern auch einer bestimmten Ekklesiologie sind⁷. Dabei bleibt selbstverständlich die Frage bestehen, inwieweit die Ekklesiologie wiederum geschichtlich bedingt ist. Da nun das Konzilsdekret über den Ökumenismus seine Interpretation von der Dogmatischen Konstitution über die Kirche empfängt, so erwartet ökumenisches Handeln in der Form der „communicatio in sacris“ seine Imperative wie auch seine Grenzen letztlich von dem unterliegenden Kirchenverständnis. Hierbei ist jedoch bemerkenswert, daß die Kirchentheologie des II. Vatikanum bereits in ihrem Ansatz einen lehrmäßigen Fortschritt gegenüber der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici corporis*“ darstellt. Rückwirkungen auf die ökumenische Praxis können darum nicht ausbleiben. Der Kirchenbegriff Bellarmins, der aus der spezifisch gegenreformatorischen Situation entstanden ist und im Gegenüber zum lutherischen Verständnis einer wesenhaft unsichtbaren Kirche⁸ die institutionelle Sichtbarkeit der Kirche akzentuiert⁹, fand seinen Kulminationspunkt in der schlechthinnigen Identifizierung von sichtbarer katholischer Kirche und mystischem Leib Christi¹⁰. Es braucht an dieser Stelle nicht näher untersucht zu werden, welche Deutungen in der Folgezeit diese Gleichsetzung gefunden hat¹¹. Maßgeblich für uns bleibt die Feststellung, daß dieser hinsichtlich der ekklesialen Situation der getrennten Brüder unbefriedigende Kirchenbegriff einer vertieften pneumatisch-sakramentalen Sicht gewichen ist¹². Der Ansatz, von dem aus die Kirchentheologie entworfen wird, liegt jetzt im übergeschichtlichen Akt der Vollverwirklichung der Kirche, nämlich der sakramental vermittelten, gnadenhaften Vereinigung des Menschen mit Gott im Geiste Gottes und der daraus resultierenden Einheit der Menschheit¹³. Damit

⁷ Vgl. u. a. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

⁸ Vgl. dazu H. Bacht, *Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart: Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, 447—463. — F. Ricken, *Ecclesia ... universale salutis sacramentum*: Schol 40 (1965) 356 f.

⁹ Vgl. u. a. J. L. Witte, *Zu den vier Wesenszügen der Kirche: Gott in Welt II*, Freiburg 1964, 427.

¹⁰ Enzyklika „*Mystici corporis*“: DS 3809.

¹¹ Vgl. u. a. W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*, Göttingen 1962, 47 ff.

¹² *Constitutio Dogmatica de Ecclesia* (ConstEccI) I, 1 (Herderausgabe S. 9). — Vgl. DecOec I, 2, 151.

¹³ ConstEccI I, 1, 9. — Vgl. Ch. Journet, *Le mystère de l'Église selon le deuxième concile du Vatican*: RevThom 65 (1965) 5—51, zumal 45.

wird eine thomanische Sichtweise wiederaufgenommen¹⁴; das sichtbar-institutionelle Element der Kirche wird dabei keinesfalls unterschlagen: es ist aber von sekundärer, wenn darum auch wesentlicher Bedeutung¹⁵. Von hier wird es jedoch verständlich, daß die Gnadenwirklichkeit der Kirche ihre zeitlich-sichtbare Gestalt immer schon transzendiert: Da alle Gnade ekklesial verfaßt ist, beginnt sich die Kirche von Anfang der Welt an abzuzeichnen. GleichermäÙe notwendig transzendiert die Kirche ihre räumlichen Grenzen: Die Kirche Christi hat nur ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche¹⁶; diese wesentliche Bindung *an* die katholische Kirche schöpft sich aber *in* dieser nicht aus, da der Geist Gottes als Prinzip der kirchlichen Einheit auch jenseits ihrer sichtbaren Grenzen wirksam ist. Indem also die Kirche ihr Selbstverständnis von ihrer Vollverwirklichung herleitet, die in der vollkommenen Integration des Gläubigen in die Gnade besteht, muß sie notwendig eine unvollkommene Verwirklichung ihrer selbst zugestehen, die wiederum nicht auf den Raum der sichtbaren Kirche beschränkt bleibt. Die Kirche sprengt also aus ihrem Wesen heraus die Grenzen ihrer kanonischen Verwirklichung¹⁷. Ihr kommt damit in gewisser Weise der Charakter eines Transzendentale zu, wenn man eine „Metaphysik der Gnade“ zugrunde legt. Da die Kirche als übergeschichtlich-*geschichtliche* Größe zwar wesentlich eine sichtbare Verwirklichung fordert, werden im Akt der Setzung ihrer sichtbar verfaßten Grenzen diese aber zugleich transzendiert¹⁸.

b) Die Frage nach der Kirchengliedschaft und den Grenzen der Kirche: Diese Perspektiven lassen Kirchengliedschaft wie Grenzen der Kirche in einem neuen Licht erscheinen. Für die Lehre von der Kirchengliedschaft liegt der Ansatz, von dem aus systematisiert wird, nicht mehr primär in der wirklichen (reapse) Kirchengliedschaft, die in der Zugehörigkeit zur sichtbar verfaßten katholischen Kirche begründet und beschlossen liegt¹⁹, sondern in dem Akt der Vollgliedschaft (*plene incorporatum esse*)²⁰: Dieser besteht im Besitz des Geistes Gottes, in der Annahme ihrer ganzen Ordnung und aller in ihr

¹⁴ Thomas Aqu., STh III q. 8 a. 3 c.

¹⁵ ConstEccl I, 8, 19.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd. — Vgl. K. E. Skydsgaard, Vom Geheimnis der Kirche: KerygDogm 10 (1964) 141.

¹⁸ Vgl. J. Gribomont, Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites: Irénikon 22 (1949) 345—367. — É. Lamirande, La signification ecclésiologique des communautés dissidentes et la doctrine des ‚vestigia ecclesiae‘: Iстина 10 (1964) 25—58.

¹⁹ Enzyklika „Mystici corporis“: DS 3802. — Der Begriff der Zugehörigkeit zur Kirche wird in der Kirchenkonstitution bekanntlich nicht als Gliedschaft bezeichnet. Wenn wir dennoch den Begriff verwenden, so verwenden wir ihn als gängigen Kurzausdruck.

²⁰ ConstEccl II, 14, 33.

eingerrichteten heilsvermittelnden Zeichen sowie in der Unterstellung unter die kirchliche Hierarchie. Es geht hierbei nicht um die Gliedschaft an der katholischen Kirche schlechthin (*praecisive sumpta*); vielmehr kreist die Frage um die Gliedschaft an der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert, so wie die Person in ihrer Natur subsistiert. Um diesen Letztakt vollkommener Kirchengliedschaft legen sich deren unvollkommene, gestufte Verwirklichungen wie konzentrische Kreise²¹. Diese können innerhalb wie außerhalb der sichtbaren *Catholica* gelegen sein. Dabei bleibt jedoch zu beachten, daß innerhalb der sichtbaren Einheit der katholischen Kirche die Defizienz der Gliedschaft in jedem Fall das primäre, gnadenhaft-pneumatische Element betrifft und von hier aus das sekundäre, sichtbar-institutionelle Element zumindest angreift, wenn auch nicht auslöscht. Außerhalb der sichtbaren Einheit der *Catholica* ist die Gliedschaft hinsichtlich des sekundären Elementes in jedem Fall gemindert; über die Intensität der Gliedschaft hinsichtlich des primären Elementes kann jedoch a priori nichts ausgesagt werden. Als Beispiel mag eine Person dienen, die im Rahmen ihrer Wesensbestandteile (z. B. ihrer Leiblichkeit) einer Minderung unterliegt, wobei über ihren Personwert im Gegenüber zu anderen Personen noch nichts ausgemacht ist. Es besteht demnach *extra ecclesiam catholicam* eine im sekundären, wenn auch wesentlichen Element geminderte Kirchengliedschaft. Diese ist jedoch nicht völlig unsichtbar, da alle Gnade aus ihrem Wesen heraus ekklesial und damit inkarnatorisch angelegt ist. Diese Sicht stellt gegenüber der unbefriedigenden *votum*-Lehre einen Fortschritt dar²². Er besteht darin, daß die Beurteilung der im Sichtbaren defizienten Kirchengliedschaft vor der Versuchung eines vereinfachenden, quantifizierenden Wertens geschützt ist, das den Grad der Kirchengliedschaft nach der Anzahl der mit der *Catholica* übereinstimmenden bzw. aus ihr verbliebenen Strukturelemente bemißt²³: Ein höherer Intensitätsgrad muß nicht notwendig mit einem höheren Extensitätsgrad korrespondieren, wobei immer noch die Frage nach einer Hierarchie dieser Strukturelemente offenbleibt. Wer von der Gliedschaftslehre K. Mörsdorfs herkommt, wird darum jedem gültig Getauften eine Kirchengliedschaft im univoken Sinn zugestehen²⁴. Daraus ergibt sich, daß auch die Frage nach den Grenzen der Kirche nicht erschöpfend beantwortet werden kann. Die Kirche in ihrer sichtbar-institutionellen Verfaßtheit hat zwar lokalisierbare Grenzen. Aber das ist eine Ausschnitt-

²¹ Ebd. II, 13, 30.

²² Vgl. u. a. W. Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*: ThQschr 145 (1965) 46 ff.

²³ E. Schlink, *Das Ringen um einen römisch-katholischen Ökumenismus im II. Vatikanischen Konzil*: KerygDogm 10 (1964) 179.

²⁴ Vgl. K. Mörsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*: ArchKathKR 131 (1962) 367 ff.

wirklichkeit; sie wird dem sakramentalen Mysterium der Kirche nicht voll gerecht. So wie das Problem der Kirchengliedschaft sich als sehr differenziert erweist und man von einer Stufung in dieser spricht, so unterliegen auch die Grenzen der Kirche einer Stufung und entziehen sich so einer endgültigen und adäquaten Feststellbarkeit. Die Gliedschaftsgrenzen sind darum grundsätzlich offenzuhalten²⁵.

c) *Das Mysterium kirchlicher Einheit*: Die „Metaphysik der Kirche“ verlangt nach einer vertieften Betrachtung kirchlicher Einheit. Gerade diese nota ecclesiae zeigt sich auf dem Boden eines Kirchenbegriffes, der das sichtbar-institutionelle Moment akzentuiert, der Gefahr einer Verflachung ausgesetzt. Die metaphysische Betrachtung der Einheit als innere Ungeteiltheit bestimmt diese als Identität der Ganzheit²⁶. Übertragen auf die Kirche bedeutet das: Einheit der Kirche sagt bewahrte Identität mit sich selbst, mit ihrem Ursprung wie mit ihrem Ziel aus. Identität der Kirche als heilsgeschichtlicher Größe mit sich selbst bedeutet dann formale Zusammenfassung von Ursprung und Endstand im kontingenten Jetzt ihrer Geschichte. Erst sekundär, wenn auch als notwendige Bedingung der eigenen Geschichtlichkeit, manifestiert sich diese Identität in dem sichtbar-sakramentalen Zeichen der Glaubens-, Sakraments- und Verfassungseinheit einer geschichtlich lokalisierbaren Gemeinde. Hier ist nun der transzendente Charakter kirchlicher Einheit zu beachten; denn die Kirche ist nichts anderes als die durch Christus im Geiste Gottes zur Identität mit sich selbst gekommene bzw. die zur Verwirklichung des eigenen konkret-geschichtlichen Wesens gelangte Menschheit. Darum ist auch kirchliche Einheit nicht die konkrete Verwirklichung einer vor- oder übergeordneten Einheit, an der auch die getrennten Gemeinschaften, wenn auch in gemindertem Grad, teilhaben. Vielmehr ist kirchliche Einheit die transzendental-subsistierende Identität der Menschheit mit sich selbst: Diese hat in der katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform. Einheit, so verstanden, ist notwendige Bedingung universaler Sendung, d. h. der Katholizität; sie impliziert gleichermaßen Heiligkeit wie Apostolizität²⁷. Von hier gesehen steht die sichtbare Einheit in der Funktion des sich selbst transzendierenden Dienstes an der gesamten Menschheit. Das ermöglicht eine vertiefte Sicht ihrer selbst: Im Verhältnis zu den von der Catholica getrennten Gemein-

²⁵ W. Dietzfelbinger, a. a. O. 199. — Vgl. auch E. Schillebeeckx, Kirche und Menschheit: Concilium 1 (1965) 34 ff.

²⁶ E. Coreth, Metaphysik, Innsbruck 1964, 328. — Vgl. F. M. Sladeczek, Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie: Schol 25 (1950) 361—388, zumal 386. — H. Volk, Einheit als theologisches Problem: MünchThZ 12 (1961) 1—13. — Einheit: Neu Delhi 1961, Stuttgart 1962, 130.

²⁷ Vgl. J. L. Witte, a. a. O. 443 ff., 451 ff.

schaften ergibt sich nicht die Situation eines adäquaten Gegenüber; Einheit als Identität der Ganzheit bedeutet nicht schlechthin Nicht-Identität mit diesen. Es ist nicht so, daß die Kirche die Einheit hat, die den anderen schlechthin nicht zukommt. Vielmehr haben diese, in Abstufungen, die Einheit, die die Kirche Christi ist und die in der katholischen Kirche subsistiert. Darum kommt der katholischen Kirche wesenhaft eine „offene Einheit“ zu; ihre Bezeugung wie Bewahrung kann niemals Selbstzweck sein. Das bedeutet keine Verflachung; auch gegenüber dem urkirchlichen Einheitsverständnis gibt es eine legitime Entwicklung²⁸. Aus dem Gesagten folgt: Offene Einheit transzendiert notwendig die Grenzen sichtbar verfaßter Einheit und verleiht diesen Elastizität. Damit ist die Bezeugung der Einheit auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus grundsätzlich möglich. Es wird jedoch verlangt, daß der gemeinsame Boden der „elementa ecclesiae“ nicht verlassen wird, die de iure zur Fülle der Catholica gehören; denn diese stehen unter einem ihnen wesenseigenen Dynamismus auf diese Fülle hin, auch wenn u. U. ihre empirisch-historische Dynamik sie von der katholischen Kirche wegweist. So kann es im Einzelfall durchaus eine Ermessensfrage sein, ob in empirisch-historischer Sicht die Elemente der Übereinstimmung oder der Untertrennung überwiegen und damit eine Bezeugung der Einheit möglich ist²⁹.

d) *Die Frage nach dem ekklesialen Status der getrennten Gemeinschaften, ihrem Amt und sakramentalen Leben:* Das Konzil hat sich nicht die Aufgabe gestellt, dieses Problem definitiv zu lösen³⁰, sondern es der freien theologischen Forschung überlassen. Der Fortschritt gegenüber „Mystici Corporis“ ist aber schon darin sichtbar, daß die getrennten Gemeinschaften als solche behandelt und angesprochen werden³¹. Nun kann diese Frage an dieser Stelle nicht um ihrer selbst

²⁸ Die besondere Situation einer Kleinkirche fließt in das Selbstverständnis mit ein. Hinsichtlich der geschichtlichen Bedingtheit vgl. W. Elert, a. a. O.; ders., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche: KOINONIA, Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Berlin 1957, 57—78; L. Goppelt, Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft nach dem Neuen Testament, ebd. 24—33; W. v. Krause, Was sagt uns das Neue Testament zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, ebd. 34—41.

²⁹ Diese Ermessensfrage richtet sich nach dem im Ökumenismus-Dekret gegebenen Doppelprinzip bezüglich der „communicatio in sacris“: Quae . . . a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda, et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat: DecOec II, 8, 162. Auch Vermittlung der Gnade setzt Einheit voraus; es fragt sich, in welcher konkreten Form sie ohne Verletzung göttlichen Rechts möglich ist. Vgl. dazu auch Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis (DecEccIOr) 26 (Herderausgabe S. 140).

³⁰ L. Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn 1965, 43.

³¹ DecOec I, 3, 154. — Vgl. M.-J. Le Guillou, Église et ‚Communion‘, Essai

willen abgehandelt werden: Nur insoweit sie notwendige Voraussetzung moraltheologischer Schlußfolgerungen ist, sei sie angedeutet. Dabei ist zunächst festzuhalten, daß der katholischen Kirche eine wesentliche Fülle der Heilsgüter und nicht nur eine institutionelle Integrität zukommt³². Über deren konkrete Aktuierung ist damit noch keine Aussage gemacht. So wird einem undifferenzierten Mittelpunktenden gewehrt, das den ekklesialen Status der getrennten Gemeinschaften an einer undifferenziert verstandenen katholischen Fülle mißt³³. Die Beurteilung wird sich vielmehr auf eine Wesensbetrachtung beschränken; nur auf der Ebene des institutionellen Zeichens wird sie auf die volle Verwirklichung des Wesens ausgeweitet. Wenn darum von den getrennten Gemeinschaften als „partes potenciales“ der *Catholica* die Rede ist, um hier die ekklesiale Basis für eine „*communicatio in sacris*“ zu lokalisieren, dann bleibt doch zu beachten, daß man außerhalb der katholischen Kirche sich so nicht versteht und in dieser Form auch nicht angesprochen werden möchte. Es besteht vielmehr zunächst eine Hinordnung auf die institutionelle Fülle des sichtbaren Zeichens: Da das Heil in der Geschichte geschieht, bedarf es notwendig einer lokalisierbaren Integrität der sichtbaren Institution, die Gottes Gnadengeschenk und nicht des Menschen Leistung ist. Würde sie aufgegeben, so wäre kirchliche Einheit grundsätzlich noch zu verwirklichen, nicht grundsätzlich bereits gnadenhaft geschenkt anwesend. Sodann besteht die Hinordnung auf den eschatologischen Zusammenfall von Kirche und Reich Gottes: Dieser geschieht in der katholischen Kirche als dem ihm wesenseigenen Ort auf Grund ihrer substantiellen Heiligkeit. Einer faktischen Ausschließlichkeit ist damit jedoch nicht das Wort geredet. Hierzu befindet sich die Kirche als Ganze, d. h. auch in ihrer institutionell unvollkommenen Verwirklichungsform, im Zustand der Pilgerschaft. Katholischen wie nicht-katholischen Christen eignet im Hinblick auf dieses Ziel eine faktische, wenn auch nicht grundsätzliche Identität der Situation. Da nun auf der Ebene des institutionellen Zeichens den Kirchen der Orthodoxie die ungebrochene Fülle der Heilsgüter eignet, und zwar in der Gestalt des bewahrten Weihpriestertums wie auch der Gültigkeit und Vollzahl der Sakramente, so wird diesen im eigentlichen theologischen Sinn die Bezeichnung Kirche zuerkannt. Den aus der Reformation

d'écclésiologie comparée: *Istina* 6 (1959) 33—82, zumal 34. — P. Bläser, *Die Kirche und die Kirchen: Catholica* 18 (1964) 97. — L. Jaeger, a. a. O. 68.

³² Vgl. G. Baum, *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen: Concilium* 1 (1965) 301.

³³ Vgl. dazu E. Schlink, a. a. O. 188. — W. Kasper, a. a. O. 52, 58. Der Begriff „*pars potentialis*“ wäre auf die institutionelle Integrität als Fülle des sakramentalen Zeichens zu deuten. Im übrigen besteht hier die Spannung zwischen Wesensbetrachtung und historischer Betrachtung.

hervorgegangenen ekklesialen Gemeinschaften hingegen sucht man, da sie die kirchekonstituierenden Elemente nicht ungebrochen bewahrt haben, zumindest im analogen Sinn die Bezeichnung Kirche zu geben³⁴. Mit dieser Unterscheidung werden die Möglichkeiten einer gemeinsamen Bezeugung kirchlicher Einheit eine je unterschiedliche Ausprägung erhalten. Denn aus ihr erfließt in logischer Folge die theologische Bewertung des Amtes wie des sakramentalen Lebens außerhalb der *Catholica*. Damit ist der Eckpfeiler einer ekklesiologischen Grundlegung der Lehre von der „communicatio in sacris“ erreicht. Hier stellt sich nun die Forderung, daß dem neuen Ansatz im Kirchenverständnis auch ein neuer Ansatz im Verständnis des kirchlichen Amtes folgen muß: Denn das geistliche Amt kann nur aus dem Ganzen der Kirche verstanden werden³⁵. Wie in der Kirchentheologie eine vereinseitigende Akzentuierung des sichtbar-institutionellen Momentes überwunden wurde, so hat parallel im Amtsverständnis eine nicht minder einseitige, mechanische Forcierung der ungebrochen sichtbaren Amtsnachfolge einer mehr pneumatischen, wenn darum auch nicht weniger wirklichen Sicht zu weichen³⁶. Von der Wirklichkeit des Amtes in den orthodoxen wie den altkatholischen Kirchen ist nun für die Frage der Gottesdienstgemeinschaft keine bemerkenswerte Schwierigkeit zu erwarten. Das gilt zumal dann, wenn man sich der theologischen Meinung einer stillschweigenden Konzession der notwendigen Hirtengewalt durch den Heiligen Stuhl anschließt, auch wenn diese durch die kirchliche Praxis der Vergangenheit keine eindeutige Bestätigung erfährt³⁷. Die eigentliche theologische Problematik beginnt erst mit den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften: Diese haben die sichtbare Fülle des Zeichens in ungebrochener Amtsnachfolge und damit die Möglichkeit einer wirksamen Bezeugung der Fülle kirchlicher Einheit nicht bewahrt³⁸. Aber darum kann man nicht sagen, daß deren geistliches Amt ein theologisches Nichts sei. Vielmehr muß man sagen: Wenn

³⁴ L. Jaeger, a. a. O. 130/131. — Vgl. auch É. Lamirande, a. a. O.

³⁵ L. Goppelt, *Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament: Zur Auferbauung des Leibes Christi* (Festgabe für Peter Brunner), Kassel 1965, 100, 112.

³⁶ Zu dem Satz L. Goppelts, a. a. O. 109: „Das Sukzessionsprinzip ... widerspricht dem neutestamentlichen Ansatz des Amtes, nämlich seiner Ausrichtung auf den Glauben“, wird sich ein katholischer Theologe nicht verstehen können, auch wenn er eine isolationistische und mechanistische Betrachtung des Amtes von seinem pneumatisch-sakramentalen Kirchenbegriff her ablehnt. Vgl. dazu J. Ratzinger, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche: Catholica* 17 (1963) 178. — P. Bläser, *Amt und Gemeinde im neuen Testament und in der reformatorischen Theologie*: ebd. 18 (1964) 167—192.

³⁷ W. de Vries, *Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie im Nahen Osten zur Zeit der Unionen*: *ZKathTh* 80 (1958) 392, 398, 400. Man beachte die hier angegebenen Dokumente.

³⁸ *DecOec* III, 22, 176.

durch die den reformatorischen Kirchen verbliebenen gnadenvermittelnden Heilszeichen wirksame Heilsgnade vermittelt wird³⁹, dann kommt auch dem vermittelnden Amt theologische Wirklichkeit zu. Diese läßt sich jedoch nicht in den Kategorien eines Entweder-Oder-Denkens einfangen; das wäre eine Messung theologischer Wirklichkeiten mit juristischen Kategorien. Man müßte, wenn man der differenzierten Wirklichkeit Rechnung tragen will, dem Amt in den getrennten reformatorischen Kirchen zumindest die Art eines Analogon zur institutionell ungebrochenen Fülle des Amtes in der katholischen Kirche zuerkennen. Dabei wird über den Intensitätsgrad einer Gnadenvermittlung im konkreten Fall nichts ausgesagt und kann auch nichts ausgesagt werden. Hier stellt sich ohnehin die Frage, ob uns im Augenblick nicht die theologischen Kategorien zur Erfassung derartiger Sachverhalte fehlen. Es darf dabei hinzugefügt werden, daß ein solches „Zugeständnis“ nichts an der Amtsfülle in der Catholica mindert, so wie das esse subsistens nicht durch Teilhabe in seiner Fülle geschmälert werden kann. Weiterhin bietet eine solche Sicht den Vorteil, daß der Gefahr einer Hypostasierung des Juridischen gegenüber dem Pneumatischen, wie sie sich auf katholischer Seite leicht einstellen kann, gewehrt wird; ebenso wehrt sie aber auch einer Relativierung der sichtbaren Amtsnachfolge gegenüber dem akthaft ergehenden Wort Gottes, wobei dessen Schöpferfunktion unterschlagen wird⁴⁰. Aus der umfassenden Gemeinschaft der glaubenden Annahme des Wortes Gottes ist gleicherweise das sakramentale Leben zu interpretieren, sowohl innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche. Dieses wird heute verstanden als kultisch antwortende Verkündigung, die dem empfangenden Hören des Wortes Gottes nachgeordnet ist, und zwar innerhalb der Kirche, die sich selbst wiederum als creatura verbi versteht⁴¹. Ihre größte Verdichtung und damit die intensivste Bezeugung kirchlicher Einheit erfährt sie in der gemeinsamen Feier der Eucharistie⁴². So ist das Geheimnis sakramentalen Lebens im allgemeinen, und zumal das der Eucharistie im besonderen, von der heiligenden Gegenwart des Geistes Gottes in seinem Volk, m. a. W. von der substantiellen Heiligkeit der Kirche her zu verstehen. Als deren gemeinschaftliche Bezeugung wie gleichzeitig als bewirkendes Zeichen ihrer Intensivierung ist es seinem Ziel, das formal bereits

³⁹ DecOec I, 3, 152 f.

⁴⁰ Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 166. Für die Bedeutung der theologischen Anthropologie hinsichtlich des Kirchen- und Amtsverständnisses vgl. R. Acworth, Anmerkungen zu L. Newbigin's „Von der Spaltung der Einheit“: Catholica 15 (1961) 308 ff.

⁴¹ Vgl. ConstEccI II, 9, 22. — P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen, a. a. O. 101.

⁴² ConstEccI II, 11, 26. — Vgl. P. Bläser, Eucharistie und Einheit der Kirche in der Verkündigung des Neuen Testaments: Liturgie in der Gemeinde, I, Paderborn 1964, 53 f.

gegenwärtig ist, ontologisch nachgeordnet. Das hat Folgerungen für die Bewertung des sakramentalen Lebens in den getrennten reformatorischen Kirchen: Deren Sakramentswirklichkeit korrespondiert — ungeachtet der unterschiedlichen Interpretationen — ihrer Kirchenwirklichkeit. Nun muß auch hier wiederum zugestanden werden, daß uns zur Zeit noch die theologischen Kategorien fehlen, die einer solchen Sachlage adäquat gerecht zu werden vermöchten. So ist auch wohl die unbestimmte Aussage des Ökumenismus-Dekrets zu werten, wonach die getrennten reformatorischen Kirchen die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mystereiums nicht bewahrt haben⁴³. Da das Dekret in diesem Zusammenhang nicht die Transsubstantiation im Blick hat, geht es augenscheinlich von einem umfassenderen Sakramentsverständnis aus, dessen Sinnfülle die Realpräsenz zwar einschließt, darüber aber hinausreicht⁴⁴.

2. Moraltheologische und juristische Vorfragen

a) *Die Verpflichtung gegenüber dem Absolutheitsanspruch der eigenen Kirche:* Eine „communicatio in sacris“ ist moraltheologisch nur dort verantwortbar, wo sie nicht zum Zeugnis gegen den absoluten und universalen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche, gegen ihre Einheit und gottgesetzten Ordnungen geschieht. Das ist eine unaufgebbare Forderung göttlichen Rechts, die formal für die Praxis der „communicatio in sacris“ immer bestimmend gewesen ist. Nun ist aber der materiale Gehalt einer solchen Forderung zugleich eine Funktion wachsender theologischer Erkenntnis. Das bedeutet im Hinblick auf unsere Frage: Es ist eine Forderung göttlichen Rechts, daß die Praxis kirchlichen und ökumenischen Lebens die Theologie der Kirche unverkürzt zur Geltung zu bringen hat. Wenn nun die gegenwärtige Ekklesiologie die Positionen des Nachtridentinum verläßt — von denen die bisherige Lehre und Praxis der „communicatio in sacris“ weitgehend geprägt war —, wenn sie die Grenzen der Kirche als fließend und flexibel erkennt, wenn sie sogar von einer ecclesia extra ecclesiam spricht, wenn sie um die Pflicht zur Bezeugung vorhandener Einheit weiß, dann muß dieser differenzierten theologischen Erkenntnis auch in der kirchlichen Alltagswirklichkeit soweit als möglich Genüge geschehen. Daß es hierbei nicht zu „glatten Lösungen“ kommen kann, erscheint einleuchtend; denn wenn die Grenzen der Kirche offen und flexibel sind, dann müssen es auch, und zwar nach göttlichem Recht, die materialen moralischen Prinzipien sein, die eine Gottesdienst- und damit Kirchengemeinschaft regeln. — Die innerprotestantische Diskussion um Kirchen-, Kanzel- und Abendmahls-

⁴³ DecOec III, 22, 176.

⁴⁴ L. Jaeger, a. a. O. 144.

gemeinschaft kann hier anregend sein⁴⁵. Sie weist klar, wenn auch im eigenen Raum nicht unwidersprochen, auf, daß Kirchen-, Bekenntnis- und Abendmahlsgemeinschaft einander grundsätzlich bedingen und fordern⁴⁶. Gemeinschaft im Sakrament, so wird für das Abendmahl als Paradigma angeführt, ist nur legitim unter der Bedingung vollkommener kirchlicher Gemeinschaft; diese aber setzt wesentliche Übereinstimmung im Bekenntnis voraus⁴⁷. Bekenntnisgemeinschaft wird nun nicht auf ein Katechismuswissen eingeschränkt; sie durchwaltet das kirchliche Leben in seinem Gesamt und wird manifest in kultischen wie disziplinären Auswirkungen⁴⁸. Nun bleibt jedoch — zur rechten Wertung — zu erwägen, daß die neutestamentliche wie altkirchliche Praxis für diese Meinung normgebend sind⁴⁹: In dieser aber geht es um die Verwirklichung voller Kirchengemeinschaft; solche steht für Kirchengemeinschaft schlechthin. Weiterhin bleibt die undifferenzierte Ekklesiologie samt der besonderen soziologischen wie auch pastoral-disziplinarischen Situation einer beginnenden Kleinkirche bemerkenswert: auch an die grundsätzliche Unterstellung des formellen Charakters jeglicher Häresie bleibt zu denken⁵⁰. Alles das ist aber sowohl einer legitimen lehrmäßigen Entwicklung als auch einer geschichtsgerechten Anpassung an gewandelte Verhältnisse geöffnet. Denn wenn es eine gestufte Verwirklichung kirchlicher Einheit gibt, dann ist grundsätzlich auch deren angepaßte Bezeugung möglich, ohne daß

⁴⁵ Vgl. neben KOINONIA (siehe oben Anm. 28) und dem zumal in diesem Band enthaltenen Memorandum des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zum Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, vom 18. September 1954, 9 ff. auch noch V. Vajta (éd.), Kirche und Abendmahl, Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum, Berlin-Hamburg 1963; hier vor allem V. Vajta, Die Einheit der Kirche und die Feier des Heiligen Abendmahls, 307 bis 344. — T. F. Torrance, Abendmahlsgemeinschaft und Vereinigung der Kirchen: KerygDogm 3 (1957) 243. — P. Brunner, Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft: Pro Ecclesia, Berlin-Hamburg 1962, 231. — J. W. Winterhager, Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts, Zürich - Frankfurt 1961. — H. Weißgerber, Die Frage nach der wahren Kirche, Essen 1963, 273—301.

⁴⁶ KOINONIA, a. a. O. 9 und passim.

⁴⁷ Vgl. die im Blick auf eine Kirchengemeinschaft aufgestellten Forderungen: KOINONIA, a. a. O. 12; W. v. Krause, Argumente für die geschlossene Kommunion, ebd. 138. Man vgl. auch das im katholischen Raum neuerwachte Verständnis für das Zueinander von Wort und Sakrament; vgl. u. a. M. Schmaus, Der theologische Ort der kirchlichen Verkündigung: Liturgie, Gestalt und Vollzug, München 1963, 292 ff.

⁴⁸ V. Vajta, a. a. O. 333.

⁴⁹ Vgl. neben den angeführten Autoren noch K. Kappel, Communicatio in sacris, Winterthur 1962, 19 ff. Für die schismatischen Kirchen vgl. I. J. Szal, The Communication of Catholics with Schismatics, Washington 1948, 1—38.

⁵⁰ Heute wird die bona fides grundsätzlich vorausgesetzt. Über den legitimen Gebrauch des Wortes Häretiker vgl. P. Bläser, Die Frage nach der Kirche in ökumenischer Sicht: Lebendiges Zeugnis, Nov. 1964, 9—40 sowie die Kritik von J. Beumer: Schol 40 (1965) 291.

Forderungen göttlichen Rechts relativiert würden. Diese wird jedoch, je nach der Unterschiedlichkeit des Partners, eine je unterschiedliche Ausprägung erhalten. Eine realistische Betrachtung wird sich dabei die Unterschiede des Bekenntnisses nicht verhehlen; schon darum erscheint eine volle Kirchengemeinschaft für die Gegenwart als indiskutabel. Ein Bemühen jedoch um eine genaue Durchstrukturierung des eigenen Bekenntnisses, die dem Außenstehenden eine wirklich vorhandene „hierarchia veritatum“⁵¹ zu erkennen gibt, wird für den Augenblick zumindest eine beschränkte und abgestufte, aber darum doch wirkliche Kirchen- und damit Gottesdienstgemeinschaft ermöglichen. Das ist zwar in der Praxis ein Entgegenkommen an die Basisformeln des Weltkirchenrats, in der grundsätzlichen Bewertung jedoch etwas anderes. Im Gefolge dessen wäre dann die *Frage* berechtigt, ob jegliche Form sakramentaler Gemeinschaft in aktuellem Bezug auf die Vollgestalt kirchlicher Einheit in der eucharistischen communio stehen muß. Dazu sei auf den lutherischen Kirchenbegriff verwiesen: dieser kommt einer elastischen Praxis insofern entgegen, als auch er nicht von einer Identität zwischen Leib Christi und sichtbarer lutherischer Kirche weiß⁵². Und auf der anderen Seite öffnet sich das Ökumenismus-Dekret einer gleichen Elastizität, wenn es die Praxis der „communicatio in sacris“ von zwei Grundprinzipien abhängig sieht, die in beweglicher Zuordnung zueinander stehen: Bezeugung der Einheit und Notwendigkeit der Gnadenvermittlung⁵³. Dabei bleibt jedoch festzuhalten — und das deckt sich mit dem durchgängigen protestantischen Standpunkt —, daß eine „communicatio in sacris“ nicht Mittel zur Erreichung einer noch ausstehenden Kirchengemeinschaft sein kann; sie ist vielmehr deren Frucht wie sichtbare Bezeugung⁵⁴.

b) *Die Gültigkeit der Sakramente*: Für die positive⁵⁵ sakramentale Gemeinschaft erweist sich die Frage nach der Gültigkeit des empfangenen Sakraments von entscheidender Bedeutung⁵⁶. Die Ehrfurcht vor

⁵¹ DecOec II, 11, 164.

⁵² Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft. Bericht des Ökumenischen Ausschusses an die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: KOINONIA, a. a. O. 13.

⁵³ DecOec II, 8, 162.

⁵⁴ Ebd. — Vgl. T. F. Torrance, a. a. O. 248. Hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche vgl. die Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen. Im Auftrage des Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für Fragen des gemeindlichen Lebens, Berlin-Hamburg 1965, 17 f., sowie das Gutachten des Evangelischen Bundes, Zur Frage gemeinsamer Gottesdienste zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen, (Ms.) 1964, 15.

⁵⁵ Positive „communicatio in sacris“ meint die Teilnahme von Katholiken am offiziellen oder privaten nichtkatholischen Gottesdienst. Diese Terminologie wird unterstellt bei H. Schauf, Communicatio in sacris; LexThKir ²III, 25.

⁵⁶ Demgemäß ist für Kirchen mit einem realistischen Sakramentsverständnis die Praxis der ‚geschlossenen Kommunion‘ bestimmend gewesen. Vgl. KOINONIA, a. a. O. 9 f.

dem gottgestifteten Sakrament wie gleichermaßen die Heilssorge um den Gläubigen bestimmen zu ihr. Die innerhalb der protestantischen Theologie vertretene Meinung, Gott habe uns nur die rechte Verwaltung der Sakramente aufgetragen, das Urteil über deren Gültigkeit stehe aber ihm allein zu⁵⁷, bedürfte einer nuancierten Interpretation, ehe ein katholischer Theologe sich zu ihr verstehen könnte. Er müßte darum eine positive sakramentale Gemeinschaft von der moralischen Gewißheit hinsichtlich der Gültigkeit des gespendeten Sakramentes abhängig machen, und das als Forderung göttlichen Rechts. Desungeachtet wäre nun doch von seiner Seite aus zu prüfen, was — in Parallele zum Kirchenbegriff — unter einem realistischen Sakramentsverständnis gedacht werden muß. Seine Theologie der Sakramente wäre auf die Gefahren und Irrwege einer physizistischen Verflachung hin zu prüfen, ohne daß man die wesenhafte Sichtbarkeit des Zeichens aufgäbe. Ob hier nicht eine Annäherung der Standpunkte möglich ist? Je nach dem Ergebnis der dogmatischen Untersuchungen könnten die materialen Forderungen göttlichen Rechts doch beträchtlich differieren.

c) *Konfessioneller Indifferentismus*: Neben den Forderungen göttlichen Rechts sind auch solche des *ius divino-naturale* zu beachten. Diese sind geschichtlicher Flexibilität unterworfen. Die sich wandelnden, einander oftmals widersprechenden und gegenseitig aufhebenden Entscheidungen römischer Behörden liegen offenbar hier begründet⁵⁸. So wurde insbesondere von den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts das Argument des religiösen und konfessionellen Indifferentismus ins Feld geführt⁵⁹. Dieses ist in seinem Kern von überzeitlicher Bedeutung, doch gilt es nicht undifferenziert für alle geschichtlichen Verhältnisse. Die damaligen Autoren lebten und dachten aus geschlossenen katholischen Räumen; als soziales Leitbild galt ihnen die katholische Gesellschaft. Auf Grund der weitgehenden Überschaubarkeit der kirchlichen und politischen Gemeinden und der gleichzeitigen Ungesicherheit der konfessionellen Grenzen kam dem äußeren Mit-Tun im heterodoxen Kult leicht eine zeugnishaftige Bedeutung zu: Es galt als Verleugnung des eigenen Glaubens und grundsätzliche Anerkennung der getrennten Kirche samt ihrer Irrtümer. Demgegenüber hat sich heute die interkonfessionelle Problematik doch verschoben. Darum bedürfen die Argumentation der Autoren und die Entscheidungen der

⁵⁷ Ebd. 15.

⁵⁸ Vgl. J. Gamberoni, *Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern*, Brixen 1950. — W. de Vries, *Das Problem der ‚communicatio in sacris cum dissidentibus‘ im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert)*: *Ostkirchliche Studien* 6 (1957) 81—106; ders., *Eine Denkschrift zur Frage der ‚communicatio in sacris cum dissidentibus‘ aus dem Jahre 1721*: ebd. 7 (1958) 253—266. — M. Bévenot, *Communicatio in sacris: Christian Unity*, London 1962, 114—139.

⁵⁹ Vgl. u. a. J. Gamberoni, a. a. O. 129/130.

kirchlichen Behörden in diesem Punkt einer Prüfung, ob sie den gewandelten Verhältnissen standhalten können. Die Problemlage hat sich u. E. insofern geändert, als heute, in einer Zeit des Zueinanderstrebens und Sich-Öffnens der Kirchen, die Gefahr des konfessionellen Indifferentismus bei den Außenstehenden, den Zuschauern des ökumenischen Dialogs, liegen wird, wohingegen in einer Zeit des Auseinanderbrechens der Kirchen die gleiche Gefahr eher für die unmittelbar Beteiligten einer „communicatio in sacris“ bestanden haben mag. Heute wird eine „communicatio in sacris“ bei ihren aktiven Trägern eher das schmerzliche Bewußtsein noch vorhandener Trennung erzeugen. Gerade der ökumenisch Aufgeschlossene beweist durch sein Interesse, daß er konfessionell und a fortiori religiös nicht indifferent ist. Hinzu kommt, daß eine Gottesdienstgemeinschaft, solange sie vor dem theologischen Klugheitsurteil Bestand hat, nicht leicht als eine Verleugnung des eigenen Glaubens aufgefaßt wird, sondern als ein Zeichen der Liebe und des achtungsvollen Entgegenkommens gewertet wird⁶⁰. Es bedürfte jedoch einer erheblich langwierigeren Erziehung des Kirchenvolkes zu einem solchen Grad ökumenischer Reife, der die Gefahr eines Indifferentismus ausgeschaltet sein läßt. Gerade hier liegt aber die Chance einer organisch wachsenden Einheit von unten her⁶¹. Desungeachtet erschien manchen Konzilsvätern das Argument des Indifferentismus als beachtenswert. Sie hatten hierbei jedoch Situationen vor Augen, die von den unsrigen abweichen. Ihre Bedenken sind aber insofern von grundsätzlicher Bedeutung, als sie auf die Umstände von Ort, Zeit und beteiligten Personen aufmerksam machen wollen; ebenso auf das unterschiedlich entwickelte „ökumenische Klima“ wie den Grad ökumenischer Unterweisung und Reife in den Gemeinden, von denen her einer Praxis der „communicatio in sacris“ weitere oder engere Grenzen aufgegeben sind. Darum kann die Gottesdienstgemeinschaft im Einzelfall ausschließlich eine Frage klugen Ermessens sein. Schematisierende Lösungen sind jedenfalls zu vermeiden: Sie befriedigen nicht den erwachten Sinn für situationsgerechtes Handeln und die eigenständige Verantwortung der Gläubigen, denen größere Entscheidungsfreiheit auch in kirchlichen Belangen zugestanden werden muß⁶². Der Aufbau der Kirche als Brudergemeinde von unten her, die Überwindung hierarchisch-institutionellen Denkens, die sich bereits in der stofflichen Gliederung der Kirchenkonstitution anzeigt, weisen

⁶⁰ M. Bévenot, a. a. O. 125. — Einem möglichen Ärgernis wird auch weitgehend durch die Überlegung begegnet, daß die Basisformel von Neu-Delhi die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates keinesfalls dazu nötigt, jede andere Mitgliedskirche im wahren und vollen Sinn als Kirche anzusehen. Vgl. P. Bläser, Die Kirche und die Kirchen: *Catholica* 18 (1964) 94.

⁶¹ A. Kardinal Bea, Die Einheit der Christen (Kleine Ausgabe), Freiburg 1963, 53.

⁶² K. Rahner, Kirche im Wandel: *StimmZeit* 175 (1964/65) 451 f.

grundlegend in die gleiche Richtung. Aus all dem darf wohl mit Sicherheit geschlossen werden: Wenn die „communicatio in sacris“ organisch in den ökumenischen Dialog eingebettet ist und mit seiner Intensivierung korrespondiert, dann erscheint die beschworene Gefahr eines religiösen und konfessionellen Indifferentismus weitgehend als gegenstandslos⁶³. Selbstverständlich bleibt die unumgängliche Forderung des natürlichen Rechts bestehen, die Gewissensüberzeugung des anderen zu respektieren und ihm niemals eine Praxis aufdrängen zu wollen, zu der er sich aus eigener Einsicht und freier Entscheidung nicht bestimmen kann. So ist die „communicatio in sacris“ zugleich ein Prüfstein wie eine Schule echter religiöser Toleranz und ökumenischen Taktes. Sie wird niemals für die eigene Zeit Lösungen vorwegnehmen wollen, für die das Verständnis innerhalb der Gemeinden noch nicht herangewachsen ist. So bedarf es notwendig einer gegenseitig abgesprochenen Vorbereitung und Einstimmung auf den beteiligten Seiten. Diese wird, um einen Gedankengang von T. F. Torrance aufzunehmen, innerhalb der eigenen Kirche auf die Annahme alles dessen drängen, was der anderen in der Form kirchlicher Ordnung und Praxis als wesentlich erscheint, soweit das mit dem eigenen Glaubensgewissen vereinbar ist⁶⁴. Gemäß der herauszuarbeitenden „hierarchy veritatum“ im Bereich der Lehre wird sich auch eine neue Wertehierarchie auf der Ebene des kirchlichen Lebens herausbilden müssen. Sie wird bereit sein, jegliche evangeliumsgemäße Entwicklung der anderen Kirche anzunehmen und auf eigenes Liebgewordenes, das sich u. U. als Fehlentwicklung erweist, zu verzichten.

d) *Die Beschneidung der kirchlichen Gliedschaftsrechte und die Legitimität des Kultes in den getrennten Kirchen:* Die Kirche als das Sakrament der Sakramente ist wesentlich rechtlich verfaßt⁶⁵. Dem kirchlichen Recht kommt nicht der Charakter eines Äußerlichen, Nebensächlichen zu⁶⁶; es steht vielmehr im wesensnotwendigen Dienst an der Ordnung des sakramentalen Lebens. Auf Grund seiner sakralen Wurzel⁶⁷ ist es von der tragenden Gnadenwirklichkeit nur inadäquat unterschieden. Gleichzeitig eignet ihm jedoch ein wesentliches Ungenügen, die zu ordnende sakramentale Wirklichkeit adäquat zu erfassen. Hier liegt eine Analogie zu dem Zuordnungsverhältnis von positivem und natürlichem Recht vor. So wie das positive Recht ein Analogon des zugrunde liegenden natürlichen Rechts ist, so steht das Kirchenrecht in Analogie zu den sakramentalen Heilsgütern der sicht-

⁶³ G. Thils, Le décret conciliaire sur l'oecuménisme: *NouvRevTh* 97 (1965) 234.

⁶⁴ T. F. Torrance, a. a. O. 245.

⁶⁵ K. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche: *Pro Veritate*, Münster-Kassel 1963, 224, 226.

⁶⁶ Ders., ebd. 226.

⁶⁷ Ders., ebd. 229.

baren Heilsgemeinschaft⁶⁸. Demzufolge ist es in seiner materialen Ausgestaltung auch Widerschein wie Funktion der mitschwingenden Ekklesiologie. Als Zeugnis dafür kann die Beschneidung der Gliedschaftsrechte durch Sperre auf der Ebene der tätigen Kirchengliedschaft dienen: Der CIC geht hierbei von einer Identität zwischen Mystischem Leib Christi und katholischer Kirche aus; gleichzeitig gründen seine diesbezüglichen Bestimmungen auf der theologischen Annahme, daß der katholischen Kirche im ausschließlichen Sinn die theologische Bezeichnung „Kirche“ zukommt⁶⁹. Nun hat sich bereits im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen insofern ein grundlegender Wandel vollzogen, als diesen auf Grund der ungebrochen erhaltenen sakramentalen Wirklichkeit der Titel „Kirche“ im theologischen Vollsinn zuerkannt wurde. Die Bestimmungen des Kodex in der Frage der „communicatio in sacris“ können nun nicht mehr, wenn sie auf die Ostkirchen angewandt werden, als Verbote oder Ungültigkeitserklärungen göttlichen Rechts aufrechterhalten werden. Die Neufassung des kirchlichen Gesetzbuches hätte das zu berücksichtigen⁷⁰. Schwieriger erscheint das Problem wiederum im Blick auf die reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Da es keine kirchenamtliche Verlautbarung, sondern nur theologische Meinungen hinsichtlich deren ekklesialen Status gibt und deren ekklesiale Wirklichkeit sich auch weitaus differenzierter darstellt, sind an eine künftige Rechtsfassung zumindest die Forderungen größerer Elastizität gestellt. Auch im Gegenüber zu den reformatorischen Kirchen wird man die genannten Bestimmungen nicht mehr im Sinne einer globalen Entscheidung als Forderungen göttlichen Rechts interpretieren dürfen. Denn es erscheint nicht einsichtig, eine perfekte Kongruenz zwischen dem intakten ur-sakramentalen Zeichen sichtbarer Kirchengliedschaft und der Vermittlung bestimmter sakramentaler wie nicht-sakramentaler Heilsgüter zu fordern, die der Kirche Christi eigen sind und deren ekklesiale Wirklichkeit die sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche transzendiert. Der Kodex geht zwar von der Rechtsvermutung aus, daß der getrennte Christ sich selbst von den gesperrten Heilsgütern ausschließen will⁷¹, was sich im Normalfall auch durch den fehlenden Glauben an sie manifestieren wird⁷². Insoweit

⁶⁸ Ders., ebd.

⁶⁹ Ders., *Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen*: ArchKathKR 130 (1961) 35.

⁷⁰ Es würde sich um die cc. 167 § 1 n. 4; 731 § 2; 751; 765 n. 2; 795 n. 2; 985 n. 1; 1060; 1240 § 1 n. 1; 1453 § 1 handeln. Vgl. Eichmann-Mörsdorf, *Kirchenrecht I*, Paderborn 1964, 180.

⁷¹ Ders., ebd. 179 f. — K. Mörsdorf, *Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen*, a. a. O. 35 f. — H. Heinemann, *Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche*, München 1964, 76.

⁷² Vgl. das Gutachten des Evangelischen Bundes, 11.

dieser Tatbestand zutrifft, müßte man auch weiterhin von Bestimmungen göttlichen Rechts sprechen. Doch will sich der getrennte Christ nicht unbedingt von den Heilsgütern der Kirche Christi ausschließen, der die Sakramente eigen sind. Ein solch differenzierter und dynamischer Tatbestand ist naturgemäß rechtlich nur sehr schwer erhebbar; weiterhin will und kann das Kirchenrecht nicht auf das Postulat pastoral gesicherter Weisungen verzichten. Trotzdem wird man eine größere Ermessensbreite zumindest in der Interpretation erwarten dürfen. Deren Grenzen wären dann eventuell lokal unterschiedlich festzulegen, damit das Recht die zu ordnende Wirklichkeit möglichst angemessen erfaßt und ihr gegenüber seine Dienst- und nicht Herrschaftsfunktion unter Beweis stellt. — In ähnlicher Weise wird man bezüglich der Legitimität der Kultausübung in den getrennten Kirchen urteilen dürfen. Gegenüber der in der Vergangenheit bisweilen widerstreitenden Praxis des Heiligen Stuhls⁷³ muß man in den orthodoxen Kirchen das Vorhandensein der notwendigen Hirtengewalt annehmen, da die Ostkirche — um einen Gedankengang K. Mörsdorfs aufzunehmen — an dem Prinzip der relativen Ordination festgehalten hat, und zwar in dem Sinn, daß der Bischof mit der Ordination die bischöfliche Hirtengewalt erlangt. Die katholische Kirche hat dieses Prinzip anerkannt⁷⁴. Im Fall einer positiven „*communicatio in sacris*“ mit der Ostkirche muß zumindest mit einer stillschweigenden Konzession der geforderten Hirtengewalt im Hinblick auf die betroffenen katholischen Christen gerechnet werden. Schwieriger und ungleich differenzierter wird sich die gleiche Frage bezüglich der reformatorischen Kirchen stellen. Sie wird nur im Zusammenhang mit einem vertieften Verständnis des Amtes in ihnen gelöst werden können.

II

1. Die konkreten Möglichkeiten einer „*communicatio in sacris*“

Die grundsätzlichen Überlegungen lassen bereits erkennen, daß die möglichen oder doch zumindest entwicklungsfähigen Formen einer gottesdienstlichen Gemeinschaft nicht den Wert allgemeingültiger und schon gesicherter Lösungen beanspruchen dürfen. Es wird im Normalfall eine Entscheidung klugen Ermessens sein, ob die konkrete Situation gerade zu dieser Möglichkeit reif erscheint. So erfährt c. 1258

⁷³ Vgl. W. de Vries, Die Haltung des Heiligen Stuhles . . . , a. a. O. — K. Mörsdorf, Der Träger der eucharistischen Feier: Pro mundi vita, München 1960, 233 Anm. 17. — DecOec III, 16, 170.

⁷⁴ K. Mörsdorf, ebd. — Das Urteil in dem Gutachten des Evangelischen Bundes, 13, das Ökumenismus-Dekret bleibe im Rahmen der bisherigen rechtlichen und dogmatischen Möglichkeiten, erscheint sehr summarisch.

eine nuancierte Interpretation; ohne eine solche ließe er sich nicht aufrechterhalten.

a) *Die Zusammenarbeit der Kirchen im vorkirchlichen Raum:* Die Frage der „communicatio in rebus externis“ gehört zwar nur in obliquo zu unserem Thema; trotzdem ist sie als Einübung auf die „communicatio in sacris“ von menschlich hoher Bedeutung. Das Ökumenismus-Dekret weist hier insbesondere auf das Zusammenwirken der Kirchen in Fragen politischer, sozialer, karitativer, wissenschaftlicher, kultureller, unterweisender Tätigkeit hin⁷⁵. Das gemeinsame Zeugnis der Kirchen, dessen Initiative von den Kirchenleitungen auszugehen hat, erscheint hierbei von beispielhaftem Wert. Auf dem Boden naturrechtlicher Prinzipien wird sich in vielen Fällen eine Übereinstimmung der Überzeugungen und demzufolge des Handelns finden lassen. Desungeachtet wurde von einigen Konzilsvätern auf die bestehenden Unterschiede in manchen konkreten moralischen Fragen hingewiesen. Das moraltheologische Problem des rechten Kompromisses erweist sich dabei von besonderem Gewicht.

b) *Gemeinsames Beten außerhalb des offiziellen Gottesdienstes auf privater Ebene:* Es handelt sich hierbei um die natürlichste und ungezwungenste Form einer „communicatio in sacris“. Da sie spontan von unten wächst, zeichnet sie sich durch ein hohes Maß an Aufrichtigkeit aus. Bei dieser Gelegenheit sollte nicht nur um die Gabe der Einheit gebetet werden. Jegliches drängende christliche Anliegen, zumal das den Teilnehmerkreis persönlich betreffende, könnte und sollte den Inhalt des gemeinsamen Betens ausmachen, und das nicht nur bei besonderen Anlässen. Man sollte dazu tunlichst solche Gebete auswählen, die den Beteiligten vertraut und annehmbar sind. Nicht nur die Frage nach deren dogmatischem Inhalt, wohl noch mehr die nach deren Frömmigkeitsstil könnte von praktischer Bedeutung sein. Darum bieten sich als Grundlagen Texte der Heiligen Schrift und eigens verfaßte ökumenische Gebetbücher an. Frei formulierte Gebete erliegen zu leicht der Gefahr eines befremdlichen Subjektivismus.

c) *Gemeinsames Beten bei ökumenischen Veranstaltungen:* Die Weltgebetsoktav weist vorab auf die Möglichkeit solcher Art gemeinsamen Betens hin. Aber auch andere ökumenische Anlässe sind als passend denkbar. Es möchte vielleicht als eine Klugheitsregel erscheinen, den ökumenischen Aspekt nicht zu überfordern. Je weniger von Ökumenismus die Rede ist, um so vorteilhafter erscheint das oft für die Sache selbst zu sein. Theatralik, die sich in ökumenischem Gewand leicht einschleicht, kann der Einheit im Glauben eher schaden als nützen. Für die Auswahl der Gebete würden die oben angegebenen

⁷⁵ DecOec II, 12, 164.

Regeln a fortiori gelten; in der Auswahl des Ortes sollte man den Mut haben, den konfessionell oder kirchlich neutralen Raum zu meiden. Die Verbannung an außerkirchliche Orte könnte wie eine moralische Disqualifizierung der ökumenischen Bewegung aufgefaßt werden. Außerdem entsteht der Eindruck, als ob die offizielle Kirche das ökumenische Anliegen nicht als das ihre betrachte. Überdies erscheint die ökumenische Gesinnung der Gläubigen nicht so lebendig, daß sie ohne Schaden für die Sache auf den kirchlichen Raum und damit auf eine offizielle Rückendeckung verzichten könnte. Bei entsprechenden Erklärungen müßten sich Mißverständnisse, wie sie auch unter Konzilsvätern befürchtet wurden, vermeiden lassen. Da sich zudem die aktiven Teilnehmer der bestehenden Trennung durchaus bewußt sind, wird keine Einheit vorgetäuscht, die nicht vorhanden ist.

d) *Gemeinsames Beten offizieller kirchlicher Tagzeiten*: Diese Form bietet sich u. U. bei theologischen Kongressen u. ä. an. Allein die Auswahl der Teilnehmer wird die Möglichkeit eventueller Mißdeutungen von vornherein ausschließen. Die Geschichte der „communicatio in sacris“ ist dafür Beweis genug⁷⁶. Ob auch gemeinsame Prozessionen und ähnliche Veranstaltungen möglich sind, wird in der Mehrzahl der Fälle eine Frage des jeweiligen Ermessens sein.

e) *Gemeinsamer Wortgottesdienst*: Bei besonderen ökumenischen Anlässen könnte ein solcher unter dem Thema der Einheit stehen. Da sich nun ein derartiger Gottesdienst nicht in Gebet und Verlesung des Wortes Gottes erschöpft, sondern seiner Natur nach auf die volle Verkündigung hindrängt, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Kanzelgemeinschaft. Damit stellt sich aber unmittelbar auch die Frage nach der Art des Bezuges, die zwischen dem gemeinsamen Hören des Wortes Gottes und dessen getrennter kultischer Beantwortung in der Feier der Eucharistie besteht. Die grundsätzlichen Ausführungen haben zu zeigen versucht, daß dieser Bezug nicht notwendig ein aktueller zu sein braucht. Selbstverständlich erfolgt jegliche Verkündigung aus der sie tragenden Gemeinschaft des sakramentalen Kultes⁷⁷. Aber das Zuordnungsverhältnis beider ist ein gemischtes: Das heißt, Kultgemeinschaft erfließt wieder aus der Gemeinschaft im Wort, und dieser Relation kommt die absolute Priorität zu. Da das ontisch Nachgeordnete aber sein Vorgeordnetes nicht adäquat ausschöpft, so ist eine Gemeinsamkeit der Verkündigung des Wortes Gottes möglich, wofern nur die Basis bekenntnishafter Einheit nicht verlassen wird. Die gottgeschenkte Einheit im Wort vermag so trotz menschlich verschuldeter Spaltung auf-

⁷⁶ Vgl. bes. J. Gamberoni, a. a. O.; ebenso M. Bévenot, a. a. O.

⁷⁷ Vgl. O. Semmelroth, Wortverkündigung und Sakramentenspendung als dialogisches Zueinander: *Catholica* 15 (1961) 43—60; ders., *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962, 135 ff.

zuleuchten. Bezüglich der orthodoxen Kirchen wird hier ohnehin kein Bedenken bestehen. Bei den reformatorischen Kirchen könnten sie gegenstandslos werden, wenn durch vorherige Absprache der Kirchenleitungen die Thematik genau umrissen und ein Berühren strittiger Fragen strikt vermieden würden. Unter diesen Bedingungen stünde einer gegenseitigen Einladung zur Verkündigung grundsätzlich nichts mehr im Wege⁷⁸. Naturgemäß wäre aber die konkrete Einschätzung eines möglichen Ärgernisses zu überdenken. Gerade unter diesem Aspekt erscheint ein gemeinsames Wirken des katholischen Priesters mit dem Amtsträger einer getrennten Kirche belastet. Historisch gewachsenes Empfinden läßt sich nicht augenblicklich auslöschen. Darum erscheint es angezeigt, eine solche Praxis eher auf der Ebene ausgewählter Kreise zu beginnen; je höher die theologische Einsicht, um so eher ist an eine Kanzelgemeinschaft zu denken. Grundsätzlich bestünde jedenfalls gegen ein zeitliches Zusammenwirken kein Bedenken: Wer die institutionell ungebrochene Fülle des Amtes besitzt, der vermag auch die „pars potentialis“ gemäß der ihr eigenen heilsvermittelnden Wirklichkeit anzunehmen, auch wenn sein theologisches Urteil über den Grad dieser Verwirklichung in suspenso bleiben müßte. Ein solches Zusammenwirken besäße nicht den Charakter einer schlechthinnigen Anerkennung der Trennung; nur eine Anerkennung des Gemeinsamen liegt hier vor.

f) *Möglichkeit und Grenzen sakramentaler Gemeinschaft*: In diesem Punkt sind weitreichende Unterschiede der Praxis hinsichtlich der reformatorischen und der orthodoxen Kirchen zu verzeichnen. Im Blick auf die letzteren gilt: Auf Grund der bewahrten Integrität des sakramentalen Lebens wird eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen Umständen nicht nur als möglich, sondern sogar als ratsam bezeichnet⁷⁹. Eine gegenseitige Gemeinschaft in den Sakramenten der Buße, der Eucharistie wie der Krankensalbung wird unter bestimmten Bedingungen als erlaubt erklärt: näherhin, sooft ein ernstliches seelsorgliches Bedürfnis oder auch ein geistlicher Nutzen bestehen und — für den Fall der positiven Gottesdienstgemeinschaft — der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich erweist⁸⁰. Das aber schließt in obliquo die Erlaubnis einer aktiven Teilnahme am offiziellen Kult der getrennten Kirchen ein wie umgekehrt einer Zulassung orthodoxer Christen zum offiziellen

⁷⁸ Vgl. M. Bévenot, a. a. O. 137. — Das Gutachten des Evangelischen Bundes greift die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Gebet auf. Es wäre eine Frage, ob diese Unterscheidung noch gilt gegenüber Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in unvollkommener Einheit mit der katholischen Kirche stehen.

⁷⁹ DecOec III, 15, 168.

⁸⁰ DecEcclOr 27, 140 f.

Kult der katholischen Kirche⁸¹. Auf dem Fundament der theologischen Prämissen werden Katholiken wie orthodoxe Christen hinsichtlich des Sakramentenempfanges in der katholischen Kirche grundsätzlich auf die gleiche ekklesiale und damit auch rechtliche Stufe gestellt, wenn man die Frage rein unter dem Aspekt des göttlichen Rechts sieht. Das wirkt sich dahin aus, daß dem orthodoxen Christen auf Grund seines ekklesialen Status nicht mehr die Sakramentenspendung grundsätzlich verweigert werden kann, und zwar als ein Gebot göttlichen Rechts⁸². Der „ordo ad ecclesiam catholicam“ — wie immer er auch in der Vergangenheit von den Autoren verstanden und in den Weisungen des Heiligen Offiziums unterstellt wurde⁸³ — gehört nicht mehr zum „esse“ der Bedingungen einer erlaubten Sakramentenspendung. Darum kann auch die „abiuratio erroris meliori quo fieri potest modo“ nicht länger unter die wesensnotwendigen Bedingungen gezählt werden⁸⁴. Selbstverständlich gehört sie noch — im Rahmen der konziliaren Bestimmungen⁸⁵ — zu deren „plene esse“. Damit ist dann auch die gesamte Diskussion um die Sakramentenspendung in Todesgefahr vereinfacht worden. Was im Fall eines geistlichen Nutzens gilt, das gilt a fortiori hier. Darum bestehen hinsichtlich der bedingten Sakramentenspendung zwischen Katholiken und orthodoxen Christen keine Unterschiede. Das „velle mori intra ecclesiam catholicam“ kann nicht als eine wesensnotwendige Bedingung auf seiten des Empfängers verlangt werden⁸⁶: Die Sakramente gehören nicht iure divino der katholischen Kirche, sondern der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert. Darum gilt: Bezeugung sakramentaler Einheit ist auch über die Grenzen der Catholica hinaus möglich, ohne daß ein „plene incorporari“ verlangt werden müßte. Selbstverständlich wird dabei die „bona fides“ des Empfängers vorausgesetzt⁸⁷. — Auf Grund dieser Prämissen sollte auch eine Altargemeinschaft möglich sein⁸⁸. Gemäß dem Axiom „Qui potest plus potest et minus“ ist ebenfalls, unter dem Gegebensein entsprechender Umstände, eine Gemeinschaft in den Sakramentalien und geweihten Orten (Kirchen, Friedhöfe) erlaubt⁸⁹. Das scheint dann auch die kirchliche Bestattung

⁸¹ Das bedeutet eine Differenzierung des c. 1258 § 1.

⁸² Vgl. J. Fuchs, *De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione*, Roma 1963, 54 ff.

⁸³ Vgl. u. a. J. B. Umberg, *Quo iure haereticis et schismaticis sacramenta sint neganda: PerMorCanLiturg* 18 (1929) 97—122. — A. Vermeersch, *Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico: ebd.* 123—148.

⁸⁴ J. Fuchs, a. a. O. 57.

⁸⁵ *DecEcclOr* 25, 140.

⁸⁶ J. B. Umberg, *Sacramenta acatholicis nonnisi condicionate conferenda: PerMorCanLiturg* 37 (1948) 97—102.

⁸⁷ *DecEcclOr* 27, 140.

⁸⁸ Die Richtlinien der deutschen Bischöfe legen diesen Schluß nahe.

⁸⁹ *DecEcclOr* 28, 142.

einzuschließen. — Auf Grund dieser Milderung in der sakramentalen Praxis sollte man auch die Ungültigkeitserklärungen des CIC hinsichtlich der Tauf- und Firmpatenschaft⁹⁰ zum wenigsten in eine Un-erlaubtheitserklärung abmildern. Gleichzeitig sollte die Erlaubtheit, als Trauzeugen bei einer orthodoxen Trauung fungieren zu dürfen, allgemein ausgesprochen werden und nicht mehr von der persönlichen Gewährung durch den *ordinarius loci* abhängig sein⁹¹. Hinsichtlich der Taufspendung wäre füglich zu fragen, ob unter den gegebenen Verhältnissen die Bestimmungen des CIC, die den erlaubten Spender der Taufe feststellen, noch dem Geist der Konzilsdekrete gemäß sind⁹². Das würde zumal auch für die anhängenden Sanktionen gelten. Ebenfalls wäre zu fragen, ob nicht innerhalb des „*ordo praecedentiae*“ betreffs der Taufspendung der gültig geweihte orthodoxe Kleriker vor dem katholischen Laien rangieren könnte⁹³. — In allen diesen Punkten hinge die „*efficax remotio scandali*“ einzig von der wirksamen Verkündigung der Konzilsentscheidungen ab. Da zudem die Durchführung der neuen Bestimmungen der Regelung und Wachsamkeit der Ortsoberhirten anvertraut ist, sollte sie nur in gemeinsamer vorheriger Absprache mit den Oberhirten der getrennten Kirchen vor sich gehen⁹⁴. Ökumenischer Takt fordert dabei die unbedingte Vermeidung auch des Anscheins eines getarnten Proselytismus⁹⁵: Dieser wird leicht dort entstehen, wo die orthodoxen Kirchen in der Diaspora leben. Trotz allem ist aber auch die Möglichkeit einer Situation, in der entsprechend der Tugend der *Epikie* vorzugehen wäre, leicht denkbar.

Im Anschluß an die gewandelte Situation gegenüber den orthodoxen Kirchen stellt sich naturgemäß die Frage, wie in Zukunft das Verhältnis zur altkatholischen und zur anglikanischen Kirche in der Sicht sakramentaler Gemeinschaft aussehen wird. Hinsichtlich der altkatholischen Kirche wäre durch entsprechende Kirchenverhandlungen die grundsätzlich gleiche Lösung wie gegenüber den orthodoxen Kirchen zu erzielen. Die Überlegungen bezüglich der anglikanischen Kirche hätten jedoch zunächst theologische Vorfragen zu klären: Diese würden das klassische Thema der Gültigkeit der anglikanischen Weihen und dann das Sakramentsverständnis, zumal auch den Glauben an die Realpräsenz Christi im Sakrament der Eucharistie betreffen. Ungeachtet dessen sollte man sich in der Praxis des ökumenischen

⁹⁰ C. 765 n. 2 und c. 795 n. 2.

⁹¹ Vgl. I. J. Szal, a. a. O. 173.

⁹² Vgl. cc. 738—741; c. 2319 § 1 n. 3; c. 985 n. 2.

⁹³ Vgl. I. J. Szal, a. a. O. 67.

⁹⁴ DecEcclOr 29, 142. — Vgl. *Vers l'unité chrétienne*, Sept.-Nov. 1964, A propos de la ‚*communicatio in sacris*‘, 91. — G. Kardinal Lercaro, *Communicatio in sacris: One in Christ* 1 (1965) 188.

⁹⁵ Ders., ebd.

Lebens an die bisher geltenden Normen halten, um jeglichem Mißverständnis vorzubeugen und eventuell stattfindende Verhandlungen nicht unter moralischen Druck zu setzen. Da für diese Kirchen die Diaspora-Situation aber nicht gegeben ist, wie sie für die Ostkirchen vorausgesetzt wird, so ist für eine sakramentale Gemeinschaft auch keine praktische Notwendigkeit gegeben. Der Dialog mit der Kirche ist darum jedoch keinesfalls zu vernachlässigen.

Die Bestimmung einer sakramentalen Gemeinschaft mit den Kirchen der Reformation stellt sich aus der Sicht des Konzils noch als der ungesichertste Problemkomplex dar. Nur von den theologischen Grundlagen und den im Ökumenismus-Dekret an die Hand gegebenen praktischen Prinzipien ließen sich Lösungen anbahnen, die für ein gegenwärtiges Handeln jedoch noch keine praktische Sicherheit beanspruchen können. Grundsätzlich besteht ein kaum auflösbares Spannungsverhältnis zwischen der Pflicht zur Bezeugung vorhandener Einheit, die überdies sehr differenziert verstanden werden kann, und der Notwendigkeit einer Gnadenvermittlung. Gemäß den ekklesiologischen Grundlagen könnte man bezüglich der *negativen* sakramentalen „*communicatio in sacris*“ zunächst die Frage stellen: Gehören die Sakramente in dem Sinn zur katholischen Kirche, daß für deren erlaubten Empfang die volle Hinordnung auf ihre sichtbare Institution, wie diese auch immer interpretiert und welche Anforderungen in der Praxis auch an sie gestellt werden, *iure divino* zu fordern wäre? Wäre die Erlaubtheit des Empfanges nicht allein abhängig von der (unter Voraussetzung einer vorhandenen *bona fides*) im eigenen Heilswillen und im Glauben an das jeweilige Sakrament bereits gegebenen, wenn auch institutionell defizient verwirklichten Gliedschaft an der Kirche Christi, der die Sakramente zu eigen sind und die in der *Catholica* ihre sakramentale Heilsfülle sich bewahrt hat? Könnte man das nicht nur als eine ekklesiologische Bestätigung der bisher geübten Praxis der Sakramentspendung in *periculo mortis* ansehen, sondern auch als eine Entwicklung in dem Sinn, als bei der bedingten Sakramentspendung das „*si capax es*“ sich wesentlich nur auf den Heilswillen des Empfängers bezieht und erst im akzessorischen Sinn auf den Willen zu institutioneller Vollgliedschaft in der katholischen Kirche? Wie wäre dann die theologische Relevanz der bisherigen Forderung einer „*abiuratio erroris meliori quo fieri potest modo*“ zu beurteilen? Ließen sich im Anschluß daran nicht auch andere Situationen extremer Art denken, in denen die Spendung z. B. des Bußsakramentes oder sogar der Eucharistie bei vorhandener *bona fides* und dem ungebrochenen Glauben an das jeweilige Sakrament verantwortet werden könnte, ohne daß eine Vollgliedschaft gegeben wäre? C. 731 § 2 ist doch nur insoweit göttlichen Rechts, als der

Getrennte durch seinen mangelnden Glauben sich selbst von der sakramentalen Gemeinschaft ausschließt. Er geht von einer globalen Rechtsvermutung aus, die zwar im Normalfall durchaus gültig sein mag, die sich im Einzelfall aber von einer differenzierteren Wirklichkeit eine Korrektur gefallen lassen müßte, ohne daß man gleich ein Notrecht anzurufen hätte. Die Forderung göttlichen Rechts nach einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Sakraments- und Bekenntnisgemeinschaft wäre damit ja nicht aufgegeben. Aber die Notwendigkeit einer Gnadenvermittlung kann doch gegenüber der Bezeugung sichtbar-institutioneller Einheit derart den Vorzug haben, daß auf eine materiale Deckung von sichtbarer kirchlicher Vollgemeinschaft und sakramentaler Gemeinschaft verzichtet werden kann. Es mag übrigens bezweifelt werden, ob diejenigen Konzilsväter, die jegliche sakramentale Gemeinschaft ausgeschlossen sehen wollten, derartige Fälle vor Augen hatten. Sie dachten wohl nur an die normale Situation einer aktiven Teilnahme der getrennten Brüder am offiziellen sakramentalen Kult der katholischen Kirche. — Umgekehrt wird auch der katholische Christ nicht, in der Form einer *positiven* sakramentalen „communicatio in sacris“, am Abendmahl der reformatorischen Kirchen teilnehmen können. Er wird nicht ein Sakrament empfangen wollen, an dessen institutionell vollgültige Spendung er nicht glaubt, gleichwie er auch immer dessen faktische Gnadenvermittlung einschätzen wird. Auch wenn er es nicht gemäß den Forderungen und Kategorien seines Sakramentsverständnisses, sondern gemäß der ihm eigenen theologischen Wirklichkeit empfangen wollte, bestünde noch immer die innere Gespaltenheit, es nicht in seinem vollen Sinn als sichtbare Bezeugung vollendeter Kirchengemeinschaft mit den reformatorischen Christen feiern zu können. Trotz bester subjektiver Absicht wäre eine Zwiespältigkeit der Situation nicht zu verkennen. Eine Anwendung des bereits zitierten Axioms „Qui potest plus potest et minus“ in diesem Zusammenhang erschiene als Ausdruck eines quantifizierenden Denkens, das es doch gerade zu vermeiden gilt. — Auf Grund dieser Überlegungen bliebe auch die Übernahme von Tauf- und Firm- bzw. Konfirmationspatenschaften weiterhin nicht denkbar: Diese Forderung erhellt schon aus den sich ergebenden Patenpflichten.

g) *Die ökumenische Eheschließung*: Im Einzelfall mag es sich durchaus um eine Ermessensfrage handeln. Das trifft zumal dann zu, wenn es nicht zu einer numerisch gemeinsamen Amtshandlung kommt und die bereits gültig geschlossene Ehe unter den Segen Gottes in der reformatorischen Kirche gestellt wird. Ob sich allerdings Mißverständnisse immer vermeiden lassen, mag mit Fug und Recht bezweifelt werden.

2. Disziplinäre Aspekte

Um einem ökumenischen Wildwuchs zu steuern, sind klare Richtlinien erforderlich. Diese müssen einerseits so konkret verfaßt sein, daß sie dem Seelsorger Sicherheit für sein praktisches Handeln bieten; andererseits müssen sie aber so elastisch sein, daß sie auch außergewöhnlichen Situationen zumindest annähernd gerecht zu werden vermögen. Ihre Ausarbeitung sollte bei den Bischofskonferenzen der einzelnen Länder liegen. Notfalls könnten sich auch die Bischofskonferenzen übergreifender geographischer und kultureller Großräume zusammenfinden, sofern eine übereinstimmende ökumenische Problemlage vorliegt. Dadurch würden zumal im Blick auf die heute übliche internationale Fluktuation Widersprüche in der Praxis und demzufolge Ärgernis und Verwirrung bei den Gläubigen vermieden. Das alles sollte selbstverständlich unter vorheriger Absprache mit den Leitungen der in Frage kommenden getrennten Kirchen geschehen. Der Heilige Stuhl möge bei allem nur koordinierend eingreifen und eventuell nur Weisungen allgemeinsten Art geben. Bei alledem dürfte die Initiative des Ortsbischofs als des verantwortlichen Trägers der ökumenischen Arbeit in seiner Diözese nicht durch übergeordnete Instanzen eingeengt werden⁹⁶.

Schlußbemerkung: Es konnte nicht das Ziel der gegebenen Ausführungen sein, dem umfänglichen Problemkomplex der „communicatio in sacris“ bis in seine Verästelungen nachzuspüren. Nur die aus der Konzilsarbeit erwachsenen neuen Akzente, in denen sich die heutige Kirche der entgegenkommenden Praxis des Mittelalters wieder nähert⁹⁷, sollten in grundsätzlichen Erwägungen angedeutet und an ausgewählten Beispielen illustriert werden. Es bliebe Aufgabe einer umfassenden theologisch-rechtlichen Untersuchung, hier eine noch bestehende Lücke auszufüllen und der kommenden Kodexreform ausgearbeitetes Material an die Hand zu geben.

⁹⁶ DecEcclOr 29, 142. — DecOec II, 8, 162.

⁹⁷ W. de Vries, *Communicatio in sacris: Concilium 1* (1965) 272.