

## Eucharistie- und Kirchengemeinschaft

### Sondierungen auf einem komplexen Feld

**Johanna Rahner**

Die Frage nach Eucharistie- und Kirchengemeinschaft wird im ökumenischen Gespräch der letzten Jahre weniger auf dogmatische denn auf Fragen des Kirchenrechts konzentriert. Dabei sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass sich das Kirchenrecht als Disziplin versteht, die in den seltensten Fällen der theologischen Entwicklung die Fackel voranträgt, sondern ihr fast immer mehr oder minder deutlich folgt. Doch ebenso sollte man die dabei prägenden Denkformen im Blick behalten. So erscheint es legitim, zunächst auf jenes biblische Fundament selbst hin zurück zu fragen, „in der Hoffnung, dass man dort mehr zu hören bekommt, als man aus seiner geschichtlichen Tradition schon wusste oder zu wissen meinte. Es geht nicht darum, diese geschichtliche Herkunft, die Bindung an bestimmte kirchliche Tradition zu leugnen oder zu suspendieren, wohl aber darum, die für exklusiv und definitiv gehaltenen Horizonte zu überschreiten“<sup>1</sup>. Diese Dynamik darf indes auch für die weiteren Stationen der Theologiegeschichte gelten. Sie bieten einen Fundus des argumentativ und strukturell Möglichen, d. h. je unterschiedliche Denkformen, die das Verhältnis von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft bis heute bestimmen. Indes kommt es bei der im Folgenden bevorzugten Darstellung nicht auf Vollständigkeit an, sondern darauf, jene sich historisch entwickelnden Beweggründe und Argumentationsmuster ins Gedächtnis zu rufen, die in der Frage des Verhältnisses von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft offen oder verdeckt wirksam sind.

---

<sup>1</sup> *Joseph Blank*, Eucharistie und Kirchengemeinschaft, in: ders., *Paulus: Von Jesus zum Christentum. Aspekte der paulinischen Lehre und Praxis*, München 1982, 148–168, 149.

## 1. Historische Denkformen

### a) Zwischen Identität und Integration: Paulus

In einem Beitrag zur Frage der inneren Dynamik des christlichen Mahlhaltens hat der katholische Neutestamentler Joachim Kügler<sup>2</sup> genau auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht: Von seinen Anfängen an schwankt die christliche Mahlgemeinschaft zwischen zwei Herausforderungen – *Identität und Integration*. Da ist zum einen das Verständnis der Mahlgemeinschaft als identitätsstiftender Mittelpunkt der neu entstehenden, nach außen hin noch sehr ungestifteten Gemeinschaft der jungen Christenheit: „Das Mahlsakrament erscheint hier als ein exklusiv christliches Mahl, das den Ungetauften verwehrt bleibt. Erst muss man sich zu Christus bekehren, dann kann man auch an der Eucharistie teilnehmen. Das eucharistische Mahl ist etwas Heiliges und steht deshalb nur den Heiligen (= Getauften) zu. Ungetaufte sind nicht heilig und dürfen deshalb an dem heiligen Mahl nicht teilnehmen. Das klingt absolut logisch und hat ein gewisses biblisches Fundament im Ersten Korintherbrief, in dem Paulus die Exklusivität des Herrenmahls von der anderen Seite her beschreibt, wenn er Christusgläubigen verbietet, an den Kultmählern anderer Gottheiten, die er zu Dämonen herabwürdigt, teilzunehmen [vgl. 1 Kor 8] [...]. Wer am christlichen „Mahl des Herrn“ teilnimmt, bekennt sich damit zu Christus und kann deshalb nicht am Kultmahl anderer Gottheiten teilnehmen, weil dies als Bekenntnis zu diesen Gottheiten verstanden werden könnte. Christusgläubige haben eben nur einen Herrn, und das ist Christus. Und so wie Christusgläubige nicht am Kultmahl der anderen teilnehmen können, kann umgekehrt – so hat man später offensichtlich gefolgert – auch niemand, der sich zu anderen Gottheiten bekennt, am christlichen Kultmahl teilnehmen“<sup>3</sup>. Dort, wo Identität

---

<sup>2</sup> Joachim Kügler, Zusammen essen ist das Wesen des Christentums. Das Mahlsakrament zwischen Abgrenzung und Integration, in: Johanna Rahner – Mirjam Schambeck, Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, Religiöse Identität(en) und Bildung theologisch reflektiert, Münster 2011, 107–122; vgl. auch ders., Hungrig bleiben?! Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte, Würzburg 2010.

<sup>3</sup> Ebd., 109f.

also noch durch konkrete Abgrenzung gewonnen werden muss, ist eine Öffnung der Grenzen schwer, ja geradezu unmöglich.

Doch Paulus, der hier ja als Kronzeuge dieser Bewegung herangezogen wird, kennt auch die andere Seite und arbeitet sich daran ab. Denn zum anderen sieht er den Beginn einer neuen universalen, d. h. im wahrsten Sinne des Wortes ‚grenzenlosen‘ Gemeinschaft auf dem Fundament des Christusereignisses bereits gegeben. Und diese neue Gemeinschaft entwickelt eine universale Integrationskraft: „An den Bemühungen des Paulus um die rechte Mahlgemeinschaft in Korinth wird nun aber zugleich deutlich, dass das Herrenmahl nicht nur Abgrenzungscharakter hat, sondern zugleich auch die Funktion hat, zu integrieren. Mag es auch nach außen hin exklusiv sein, so ist es im Inneren inklusiv. [...] In der Gemeinde gilt aber schon das neue Recht des Gottesreiches und da dürfen die gesellschaftlichen Statusunterschiede zwischen Männern und Frauen, zwischen Armen und Reichen, zwischen Freien und Versklavten ebenso wenig eine Rolle spielen wie die zwischen jüdischen und nichtjüdischen Christusgläubigen. Gerade diese radikale Einheit aller Getauften macht für Paulus die ebenso radikale Abgrenzung zu anderen Kultmählern nötig. Beide Bewegungen bedingen sich insofern, die Abgrenzung nach außen dient der Einheit nach innen und die Einheit nach innen fordert die Abgrenzung nach außen. Nur so lässt sich das Herrenmahl als Vorgriff auf eschatologische Vollendung und heilsames Heterotop zur alten Welt mit ihren Spaltungen realisieren“<sup>4</sup>.

Das Altarsakrament selbst eröffnet also so etwas wie eine Einheitsperspektive, ein Modell von Einheit, das Identität und Integration zusammenzubringen versucht. Die Identität des christlichen Mahlhaltens gründet gerade in seiner Fähigkeit zur Integration. Die Art des Mahlhaltens wird zum Spiegel der Integrationsleistung. Daher mahnt Paulus: Wahre Eucharistie bedeutet Verwandlung des Mahlhaltens, von der Heillosigkeit des Immer-zu-kurz-Kommens zum Essen, das wahrhaft den Hunger stillt. Die neue Existenzweise – aus der Hingabe, dem Dasein-für-Andere, das uns Jesus Christus vorgelebt hat, selbst zum Sein-für-andere zu kommen – wirkt sich in allen menschlichen Existenzweisen aus, auch im Mahl-Halten. Erst gelungenes Miteinander-menschlich-Hunger-und-Durst-Stillen

---

<sup>4</sup> Ebd., 117.

aus dem Bewusstsein des Seins-für heraus lässt ein Mahl zu einer wirklichen Eucharistie werden. Dieses menschliche Miteinander ist nun aber kein von den Menschen selbst geschaffenes, sondern die Gabe Christi des Seins-für-Andere schafft dieses neue Miteinander-Sein. Sein Handeln ist wirksam gegenwärtig, weil sie unser Miteinander in ein Füreinander verwandelt. Diese Grunddynamik eröffnet den Blick auf die Eucharistie als ein Mahl, das davon lebt, wirklich gemeinsam gegessen zu werden; alle, die da sind, mit hineinzunehmen; unsere alltägliche Lebenswelt in die verwandelnde Nähe Gottes zu integrieren, uns von ihr annehmen und verwandeln zu lassen. Gerade weil das ist den seltensten Fällen klappt, wagen wir es, den Zuspruch dieser Verwandlung immer neu zu feiern, damit sich etwas verändert, wandelt, anders wird.

b) Vom wahren Christsein zur Kirchen(mit)gliedschaft: Eucharistie- und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche

Wenngleich nicht überall eine theologische Begründung der Einheit gesucht und versucht wird, ist die altkirchliche Literatur in weiten Teilen vom Ringen um die Einheit der Kirche bestimmt. Wird sie auf der einen Seite auf vielfältige Weise und mit deutlichen Anleihen bei den biblischen Vorbildern begründet, so wird sie auf der anderen Seite schlicht vorausgesetzt und so ihr Erhalt als *die* Aufgabe der Kirche schlechthin verstanden.

Bereits für Ignatius von Antiochien ist Kircheneinheit das beherrschende Thema seiner Briefe, ja sie ist das Strukturelement seiner ganzen Theologie. Die eucharistische Zentrierung des Einheitsgedankens ist dabei von zentraler Bedeutung, weil sich hier die christologische Mitte als Wesens- und Konstitutionsprinzip der Kirche und ihrer Einheit zum Ausdruck bringt. Die Verbindung Christi mit dem Vater ist das Vorbild aller Kircheneinheit (IgnEph 5,1; IgnMg 7,1). Darin begründet sich zugleich die Betonung der Zentrierung der Gemeinde und ihrer Feier des Herrenmahls um die Person des Bischofs (vgl. IgnPhld 4; IgnSm 8,1–2). Dieser soll Gestalt und Zeichen dieser christologischen Rückbindung sein. Die Herrenmahlfeier mit dem Bischof ist das Zeichen, das die im Christusergebnis gestiftete Einheit verwirklicht. Der Bischof ist freilich auch Ausdrucksgestalt der Einheit und Reinheit des christologischen Bekenntnisses bzw. seines apostolischen Ursprungs.

Eine andere Gedankenlinie findet sich im 1. Clemensbrief. Der Bezug zu Gott und Christus konstituiert die Einheit der Kirche und darum ist jegliches menschliche Bemühen nur Folge dieser bereits geschenkten Einheit:

„Warum gibt es Streitigkeiten und Verbitterung, Uneinigkeiten und Spaltungen, ja Krieg bei euch? Haben wir nicht einen Gott und einen Christus und einen Geist der Gnade, der auf uns ausgegossen ist, und eine Berufung in Christus?“ (1 Clem 46,5f.)

Damit verschiebt sich der Akzent von einer theologischen Begründung oder christologischen Zentrierung – und damit letztlich von der Idee einer die ‚Einheit‘ sakramental vergegenwärtigenden Wirkung des Herrenmahls – auf die Ebene der Paränese und die Frage der praktischen Verwirklichung. Einheit gilt es zunächst in Glaube und Bekenntnis wie in der strukturellen Eintracht zu bewähren (vgl. 1 Clem 38ff.), anstatt sie zu feiern.

Folgt man diesen bei Ignatius und im 1. Clemensbrief offengelegten Spuren, so wird deutlich, dass sich innerhalb der gesamten altkirchlichen Literatur die Frage der Kircheneinheit bleibend in dem skizzierten Spannungsfeld von Gabe und Aufgabe bewegt. Ebenso deutlich wird, dass es in der Alten Kirche *einen* zentralen Ort gibt, an dem der Gabe- wie der Aufgabecharakter von Anfang an konkret wird: die Feier des Herrenmahls. Daher ist es kaum erstaunlich, dass sich die Frage der eucharistischen Mahlgemeinschaft und der Kirchengemeinschaft in zunehmendem Maße an der Frage der ‚Reinheit‘ im Sinne von Rechtgläubigkeit orientiert. Nicht mehr jeder Getaufte wird zur Herrenmahlfeier zugelassen, seine ‚Würdigkeit‘ wird am Dogma geprüft. Die Einheit des Bekenntnisses wird zur Bringschuld für die eucharistische Gemeinschaft.

Doch die Alte Kirche kennt noch eine andere Seite der Thematik. Als Beispiel dafür kann die eucharistisch-christologisch zentrierte Eschatologie des Origenes ebenso gelten wie die ebenfalls eschatologisch dimensionierte Leib-Christi Lehre des Augustinus.

In seinem berühmten Bild des auf jedes einzelne seiner Glieder wartenden himmlischen Christus bestärkt Origenes die Christinnen und Christen:

„Ein Leib‘ nämlich ist’s, der der Rechtfertigung harret, ‚Ein Leib‘, der zum Gerichte aufsteht. ‚Sind es auch viele Glieder, so doch

Ein Leib [...]'. Warten wirst [...] auch du, wie du selbst erwartet wirst" (Lev hom. VII,2).

Kraftquelle und Zentrum der Vergegenwärtigung dieser Gabe des Wartens ist für Origenes die um das wirksame Wort und die Gaben zentrierte Feier des Herrenmahls (vgl. u. a. Joh. Comm XXXII,24)<sup>5</sup>, die die Feiernden selbst in die Pflicht nimmt. ‚Leib Christi‘ ist für Origenes notwendig beides: die christologisch-sakramentale Heilsgabe des Herrenmahls und die daraus erwachsende Wirkung der Gemeinschaft der Glaubenden, die sich in Fürsorge für- und Dienst aneinander zum Ausdruck bringt (vgl. Röm. Comm IX,2).

Ein gewisser Höhepunkt der Vätertradition findet sich indes bei keinem Geringeren als bei Augustinus:

„Werdet das, was ihr seht, und empfangt das, was ihr seid: Leib Christi“ (Sermo 272).

Der eucharistische Leib Christi wird zum Sakrament des ekklesiologischen Leibes. Unverkennbar steht hier die christologische Dynamik des eucharistischen Geschehens im Zentrum. Kirche ist indes, was sie sein soll und sein darf, nur von ihrem Haupt her. Sie ist nicht einfach der *Christus prolongatus*, das in die Geschichte hineinverlängerte Christusereignis, sondern sie lebt von der je aktuellen gnädigen Zuwendung Christi, der sich immer neu mit ihr identifiziert. Darum wird das eucharistische Brot „gebacken“ aus dem „Wasser der Taufe“ und aus dem „Feuer der Liebe“, der „Glut“ des Heiligen Geistes (vgl. Sermo 227). Kirche bleibt immer das *corpus permixtum*, ein Leib aus echten und falschen Gliedern, die allein Gott zu unterscheiden weiß.

„Die Eucharistie ist somit unser tägliches Brot. Allerdings ist sie es nur, wenn wir sie auch mit dem Geist und nicht allein mit dem Magen empfangen“ (Sermo 57, 7).

Ekklesiologisch entscheidend ist daher der innere Zusammenhang von Empfangen und Sein:

---

<sup>5</sup> Die enge theologische Verbindung von Teilhabe an Christi Heilswerk und sich daraus wirksam ergebender Gemeinschaft der Christinnen und Christen untereinander ist weitgehend Gemeingut altkirchlicher Literatur; zu nennen wären hier z. B. Johannes Chrysostomos, Cyril v. Alexandrien, Johannes Damascenus.

„Empfangt denn und esset den Leib Christi, selber in Christi Leib geworden zu Gliedern Christi; empfangt und trinket das Blut Christi. Löst euch nicht wieder auf, esst das Band eurer Einheit; erkennt eure Würde, trinket euren Preis. Wie sich dies umwandelt in euch, wenn ihr es esst und trinkt, so wandelt ihr euch in Christi Leib, wenn ihr fromm und folgsam wandelt. [...] So beginnt ihr nun zu empfangen, was ihr begannt zu sein“ (Sermo Denis 3).

So lässt uns der Blick auf die Theologie der Kirchenväter mit einer doppelten, aber nicht notwendig zu vereinbarenden Einsicht zurück: Die altkirchliche Überlieferung (ähnlich wie die biblische) verbindet die eucharistische und die kirchliche Gemeinschaft mit zwei weiterführenden Elementen: der Orthodoxie und der Orthopraxie. Beide sind in einer offenen Spannung zueinander zu erhalten und beide sind in der Wirkungsgeschichte des biblischen Zeugnisses auch und gerade als Gabe der und nicht allein als Bringschuld für die Eucharistiegemeinschaft zu kennzeichnen. Die ganze Alte Kirche betont – in Rekurs auf das biblische Fundament – neben dem Einheitsgedanken auch den Gedanken der *einheitsstiftenden* Funktion der Eucharistie. Die Eucharistie ist das Sakrament der Einheit der Kirche im Sinne von Zeichen *und* Werkzeug. Die Einheit der Kirche ist Gabe und Aufgabe dieses Sakraments und in diesem Sinne ist kirchliche Gemeinschaft wohl auch und besonders *creatura sacramenti*.

c) Kirche auf dem zweiten Platz: Warum sich mit der Reformation nichts und doch Grundlegendes ändert

Dieser grundlegende Bezug von Eucharistie und Kirche, von Abendmahls- und Kirchengemeinschaft ist in der Theologie des ersten Jahrtausends, aber auch im Mittelalter kaum hinterfragt. An der inneren Einheit von Christusereignis, Eucharistie und Gemeinschaft der Glaubenden hat auch Martin Luther noch in seinen Schriften aus den Jahren 1519 bis 1524 festgehalten, besonders in den Äußerungen des Jahres 1519. In ‚Ein Sermon von dem hochwürdigsten Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften‘ wird der Gemeinschaftscharakter der im Rechtfertigungsgeschehen vollzogenen *unio cum Christo* im Bilde des Leibes Christi deutlich. Christus und die Heiligen, im Sinne des Glaubens-

bekenntnisses als *communio sanctorum* verstanden, bilden ‚eynen geystlichen corper‘, in den der Empfang des Sakramentes einverleibt wird (vgl. Vom Sakrament des Leichnams Christi: WA 2,743,7–30). Im Empfang des Sakraments wird der kommuniale Charakter des ‚gnädigen Wechsels und Vormischung‘ (vgl. Vom Sakrament des Leichnams Christi: WA 2,749,32) im Rechtfertigungsgeschehen und damit zugleich dessen ekklesiale Dimension deutlich. Hierauf zielt auch Luthers Spitze gegen ein subjektivistisches und zugleich verobjektivierendes Verständnis des Sakraments, das auf eine fast magische Verwandlung der Gaben blickt (vgl. Vom Sakrament des Leichnams Christi: WA 2,749,36ff.) und den eigentlichen kommunialen Charakter des Geschehens vernachlässigt.

Luther teilt also den Gemeinschaftsbezug des Altarsakraments, betont aber zugleich die sündenvergebende Wirkung des Abendmahls: Das Abendmahl ist ein wirksames Geschehen an den Glaubenden und ihrer Gemeinschaft, indem es die in Jesus Christus bewirkte Vergebung der Sünden effektiv vermittelt. In der Folge tritt so der Aspekt der Konstituierung von Gemeinschaft durch das Abendmahl in den Hintergrund, wengleich selbstverständlich bleibt, dass dies allerdings nur im Kontext der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, stattfinden kann und insofern diese voraussetzt. In den ekklesiologischen Artikeln der *Confessio augustana* (CA 7 und 8) wird deutlich, dass die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden der Ort bzw. der soziale Raum der Vergebung ist, in dem das Evangelium effektiv vermittelt wird. Das Prius des Handelns Gottes steht dabei im Mittelpunkt. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden stellt dabei in der Verkündigung des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente das vor Augen, was Gott an ihr getan hat (vgl. z. B. den Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe von 1520: Luthers Werke, Bd. 1). Damit verschieben sich indes die Prioritäten grundlegend.

Die durch Luther und andere im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts ins Spiel gebrachte gnadentheologische Grundoption bringt eine breite, sich seit dem 15. Jahrhundert (vielleicht sogar schon früher) abzeichnende Veränderungsdynamik auf den Punkt. In dieser Dynamik kulminieren drei entscheidende Aspekte<sup>6</sup>: *Zum einen* die

<sup>6</sup> Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, bes. 112ff.

Hinwendung zu einer stärker verinnerlichten und intensivierten Frömmigkeit. Sie führt dazu, dass spätestens seit Mitte des 15. Jahrhunderts Frömmigkeit nicht mehr nur ein Kennzeichen religiöser Eliten (zum Beispiel der Angehörigen des Klerus oder der Orden) ist, sondern sich die religiöse Praxis ganzer Gesellschaften intensiviert: Alle sollen und wollen zu guten, das heißt überzeugten und nach ihrem Glauben lebenden Christinnen und Christen werden. Das bedingt *zum zweiten* ein wachsendes Unbehagen an den sakral-sakramentalen, mitunter ins Magische tendierenden Spiritualitätsformen, wie sie kirchlich-institutionell vermittelt werden. Sie werden nun zunehmend als ‚äußerlich‘, ja als Ablenkung vom Eigentlichen empfunden. Als entscheidendem theologischen Aspekt fußt das Ganze darauf, dass – *drittens* – die Idee der Erlösung durch den Glauben wieder ins Zentrum der theologischen Spekulation in all ihren Dimensionen tritt. Sie intensiviert und individualisiert die Gottesbeziehung und befreit zugleich von falschen Abhängigkeiten, Ängsten und Zwängen – denn Gott ist nun der Einzige, dem Ehrfurcht gebührt.

Es verwundert kaum, dass in der Folge die Institution Kirche in die Kritik und vor allem unter einen vehementen Veränderungsdruck gerät. Denn dort, wo sich Glaube individualisiert, wo sich Frömmigkeitsstile pluralisieren und die Frage nach Gott primär existentiell beantwortet wird, ist eine institutionalisierte Frömmigkeit grundlegend herausgefordert. Sie muss ihre eigenen strukturellen Vorgaben kritisch hinterfragen, ihr ‚Angebot‘ auf seine Plausibilität hin prüfen und über die Adressatenfrage und sich selbst neu nachdenken. Die institutionelle Gestalt des Glaubens relativiert sich; bzw. die Idee, dass alles Institutionelle letztlich nur der individuellen Gottesbeziehung zu dienen hat, tritt in den Vordergrund. Beides verweist die Kirche als institutionalisierten Ort des Glaubensvollzugs bleibend auf den zweiten Platz. Sie wird nie mehr jener primäre Bezugspunkt des Glaubens sein, den sie im mittelalterlichen Ordnungsgefüge unhinterfragt gebildet hatte. Auf die damit verbundenen Herausforderungen haben nun alle religiösen Strömungen der Zeit – auch die späteren ‚Konfessionen‘ – zu reagieren; und sie tun es auf je unterschiedliche Art und Weise.

In der Theologie des Abendmahls gehört als letzte Konsequenz dazu, dass die Erfahrung der Rechtfertigung, d. h. der Versöhnung der am Abendmahl teilnehmenden Glaubenden, die über die

Abendmahlsgemeinschaft hinaus reicht und potentiell alle Menschen einschließt, letztlich die konkrete Kirchenbindung sekundär erscheinen lässt. Die Abendmahlsgemeinschaft bleibt zwar zugleich Ausdruck einer vorhandenen Gemeinschaft, ist zugleich aber Darstellung einer zukünftig erhofften Gemeinschaft. Die Gemeinschaft der Glaubenden wird durch das Sakrament selbst immer wieder erneuert, gestärkt, geschützt und vertieft. Konsequenterweise sind dann auch alle Getauften zum Abendmahl in evangelischen Kirchen eingeladen, um diese Vertiefung der durch die Taufe begründeten Gemeinschaft aller Christen zu erfahren.

## 2. Communio: Die eucharistische Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche‘ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute‘ umschreiben. In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Suenens, Bischof von Brüssel und Mechelen, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen – ad intra und ad extra – und damit in einer ‚pluralen Grammatik‘ von innen wie von außen her zu beschreiben.<sup>7</sup> Als ‚durchgehende Denkstruktur‘ legt in den Dokumenten des Konzils der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilsgeschichtliche Funktion von Kirche. Die Heilssendung der Kirche hat eine ‚vertikale‘ und eine ‚horizontale‘ Ebene, die als solche aber nicht voneinander zu trennen sind. In beidem ist Kirche ‚Objekt‘ und ‚Medium‘ des Wirkens Gottes in der Welt (vgl. LG 1). Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum der Kirche ist

---

<sup>7</sup> Vgl. *Hans-Joachim Sander*, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 185–209, 187f.

nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2). Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 3). Daraus ergibt sich ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, nämlich ein dialogisches.

Nach innen folgt aus diesem Perspektivenwechsel eine veränderte Grundlegung von Kirche, die – weil sie die theologische Wesensbestimmung, den Mysteriumscharakter der Kirche ins Zentrum stellt – notwendig den bisher dominierenden äußeren Kirchenbegriff mit seinen strukturellen Exklusivmarkern in den Hintergrund drängt. Dies geschieht indes auf eine besondere, für die Frage von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft äußerst relevante Weise. Denn zum Kerngedanken der Ekklesiologie des Konzils wird – wie die außerordentliche Bischofssynode 1985 ausdrücklich festhält<sup>8</sup> – die Idee der Kirche als *Communio* bestimmt. Theologisch grundgelegt ist die *Communio* der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes selbst (vgl. LG 4). Die *Communio* der Kirche wird sakramental grundgelegt, und diese sakramentale Grundlegung im trinitarischen Heilshandeln Gottes entzieht zugleich das einheits- und gemeinschaftsstiftende Geschehen menschlicher Machbarkeit. Die Gemeinschaft der Kirche wird als solche nicht gemacht, sondern geschenkt. Mit Joseph Ratzinger<sup>9</sup> u. a. ist dabei aber auch auf die eucharistische Grunddimension des *Communio*-Gedankens zu verweisen. Die gemeinsame Teilhabe an den *sancta*, den Heilsgütern, die *communio sanctorum* begründet die *communio sanctorum* im Sinn der Gemeinschaft der *sancti* (der Heiligen, d. i. der Geheiligten). Die Einheit der Kirche ist *communio*-Einheit.

Die Option des II. Vaticanums für eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie eröffnet zum einen eine plurale Sicht auf die Kirche und plädiert für die Orthaftigkeit von Kirche als ihr primäres, grundlegendes und wesentliches Merkmal. Gerade das Versammeltsein vor Ort realisiert in der Feier des Gottesdienstes und besonders der Eucharistie (vgl. 1 Kor 10,16f.; Eph 4,15f.) die Gemeinde, die Kirche vor Ort. So gehört es zum Verständnis von Kirche als *communio*, eben eine *communio ecclesiarum*, eine Gemeinschaft von Kir-

---

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Paul II., Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und die Botschaft an die Christen in der Welt, Dezember 1985.

<sup>9</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 55.

chen, bzw. eine *communio communionum*, eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, zu sein, die aber letztlich von der Eucharistie her ihre strukturelle Grundordnung erhält und sich in ihrer Einheit als Einheit von verschiedenen verwirklicht. Beide Aspekte, nämlich die Kirche als Ereignis der von Gott berufenen „Versammlung“ und die Herkunft von der Eucharistie, gehören eng zusammen. Die Sakramentalität der Eucharistie verweist auf die Sakramentalität der Kirche und umgekehrt. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Kirche Eucharistie ist und dass dort, wo Eucharistie gefeiert wird, Kirche ist (vgl. LG 26).

Zum anderen benennt die eucharistische und damit christologisch-pneumatologische Mitte der *communio*-Ekklesiologie eine konkrete kategoriale Bestimmung für alles, was Handeln und ‚Sein‘ in dieser durch Christus selbst in Dienst genommenen Kirche angeht. Die Sakramentalität der Kirche entsteht in angemessener Weise aus der in der Selbsthingabe des Sohnes sichtbar gewordenen Kon-deszendenz Gottes und gewinnt von dort her ihren inneren Maßstab. Diese zielt zuerst auf eine Vereinigung mit Gott, die aber auf ihre Weise in der horizontalen Dimension eine Vereinigung der oft untereinander zerrissenen und unversöhnten Menschen mit sich bringt (vgl. LG 1). Die einzelnen Glieder dieser *communio communionum* sind daher von vornherein schon aufeinander verwiesen, um eine gemeinsame Sendung, nämlich ‚Zeichen‘ und ‚Werkzeug‘ der ‚*unio cum Deo*‘ für die Welt zu sein (LG 1), zu vollbringen, weil gerade darin ihr konkretes durch Gott Versammeltsein zu seinem äußeren Ziel kommt. Kirche ist in diesem Sinne die Kommunion des Wortes und des Leibes Christi, die sie selbst wiederum ein Volk werden lässt (vgl. LG 9).

Durchaus spannungsvoll ist das sich daraus ergebende ökumenische Profil dieser eucharistisch zentrierten *Communio* der Kirche. Das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* wählt nicht ohne Grund das einheitsstiftende Sakrament der Taufe zum Ausgangspunkt seiner ökumenischen Erwägungen (vgl. UR 3,1; vgl. auch UR 22f.). Taufe und Glaube an Jesus Christus schaffen daher, weil man durch sie zunächst Christus eingegliedert wird, auch eine echte, wenngleich unvollkommene *communio* mit der römisch-katholischen Kirche (UR 3; vgl. auch LG 14 und 15). Damit wird deutlich, dass hier nicht nur die traditionelle, exklusive Bestimmung der Kirchengliedschaft durch die drei *vincula* Bellarmins im Prinzip auf-

gegeben ist, sondern es eine Wirklichkeit des Leibes Christi auch außerhalb der existierenden römisch-katholischen Kirche gibt und diese Wirklichkeit außerhalb nun notwendig zu ihr in Beziehung zu setzen ist. Diese kirchliche Wirklichkeit besteht aber nicht einfachhin aus quantifizierbaren Einzelementen, sondern es sind ‚Konstitutiv-Elemente‘ der Kirche Christi. Denn die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Christen erlangen ihr Heil nicht, *obwohl* sie außerhalb der römisch-katholischen Kirche leben, vielmehr muss gesagt werden, dass ihnen *durch* die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften das Heil geschenkt wird. Die getrennten Kirchen haben sakramentalen Charakter, weil sie „*nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt*“ (UR 3,4) und sie der Hl. Geist als ‚*media salutis*‘ in Anspruch nimmt (vgl. ebd.). So erfasst sie das Konzil als ‚ekklesiale Ganzheiten‘ außerhalb der römisch-katholischen Kirche. Eine solche Erkenntnis kann aber nicht ohne Einfluss auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche bleiben. Diese Selbstdistanzierung der römisch-katholischen Kirchen macht sich auch darin deutlich, dass sie sich und die anderen durch einen Maßstab außerhalb ihrer selbst qualifiziert wissen will. Denn diese geschichtliche Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche (vgl. LG 8,2) ist auch als Subsistenz niemals sündlos, sondern sie ist stets der Umkehr und Reinigung bedürftig, so betont LG 8,3. So schreibt die Kirchenkonstitution diese unaufgebbare Verbindung von Identität und Umkehr der katholischen Ekklesiologie bleibend ins Stammbuch, und das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* hält die dazu notwendigen methodischen Schritte für den ökumenischen Dialog konkretisierend fest: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ (UR 7) und diese Bekehrung ist auch und gerade mit der Erneuerung der Kirche zusammenzubringen (UR 6). Die ekklesiale Identität der katholischen Kirche definiert das Zweite Vatikanische Konzil daher als eine stets der Umkehr/Reform bedürftige und damit offene und als eine unaufgebbare ökumenische. Auch das Kirche-Sein der katholischen Kirche ist kein vollkommenes und ihre Einheit ist keine vollständige ohne die anderen.

Die zeichenhafte Verwirklichung dieses offenen Kirchenverständnisses bereitet indes innerhalb einer eucharistisch zentrierten Ekklesiologie grundlegende Probleme. Die Wahrheit einer solchen Ekklesiologie wird daher auch davon abhängen, inwieweit der u. a. von

Walter Kardinal Kasper skizzierte ‚ökumenische Zwischenzustand‘, in dem wir uns zurzeit befinden, auch sichtbare Konsequenzen zeitigt. Das Prinzip der Sichtbarkeit der Einheit war und ist ein unaufgebbares römisch-katholisches Grundprinzip des Ökumenismus. „Aber diese Einheit im Sinne einer vollen *communio*-Einheit bedeutet keine Uniformität, sondern eine Einheit in Verschiedenheit und eine Verschiedenheit in Einheit. Man könnte auch sagen, das Wesen der Einheit, verstanden als volle *communio*, ist Katholizität nicht in ihrem konfessionellen, sondern in ihrem ursprünglichen und qualitativen Sinn als volle Verwirklichung aller Gaben, die die Ortskirchen und konfessionellen Kirchen beitragen können“<sup>10</sup>. Damit wird deutlich: Hier ist nicht nur eine institutionelle Verfestigung des theologisch bereits Erreichten an der Zeit, sondern auch die experimentelle Umsetzung der Antwort auf die Frage, was ist das eigentlich – ‚Einheit in versöhnter Verschiedenheit‘. Der dazu geeignete sakramentale Ausdruck wird aber in der Art des Eucharistiefeierns zu finden sein müssen!

Ein Zweites wird deutlich: Kirche ist nur dort das vergegenwärtigende Hinweiszeichen auf dieses Heil, wo sie dem in der Feier des Herrenmahls vergegenwärtigten und dort als Dasein-für-andere sichtbar werdenden ‚Geist Christi‘ folgt, d. h. wo sie die Grundstruktur ihres ‚Handelns‘ am Dienen, an der Nachfolge der in der Feier des Herrenmahls erinnerten und vergegenwärtigten dienenden Selbstausslieferung des Sohnes, im Dasein-für-andere, im Leib-werden-für-andere orientiert.

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1).

In diesen wenigen Sätzen zu Beginn der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* fasst das Konzil Sendung und Auftrag einer aus der Eucharistie entspringenden Kirche zusammen: Nicht in der Sphäre

<sup>10</sup> Walter Kasper, *Communio als Leitidee*, in: ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 2005, 72–105, 96.

weltentrückter Heiligkeit lebt, wirkt, *ist* Kirche, sondern mittendrin in Welt und Gesellschaft. Sie ist solidarisch, sucht zusammen mit der Welt nach Antworten auf die großen Fragen des Lebens; handelt gemeinsam mit den verschiedensten gesellschaftlichen Kräften und ist gerade dadurch wahrhaft und authentisch Kirche Jesu Christi. Die Konsequenzen dieses Aspekts dürfen bis heute indes als der ‚weiße Fleck‘ in der Frage von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft bezeichnet werden.<sup>11</sup>

### 3. Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft in katholischer Perspektive

#### a) Die Wirkungsgeschichte des Konzils

Die aus der Geschichte geerbte und durch die *Communio*-Ekklesio-logie des Konzils nochmals verstärkte enge Verbindung von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft stellt in der Folge vor ein Dilemma. Als es im Konzil um die Verhältnisbestimmung von Kirchengemeinschaft und Sakramentenempfang in ökumenischer Perspektive geht, halten die versammelten Konzilsväter zunächst fest, dass „die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung (*indiscretim*) gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen“ angesehen werden darf. Sie wenden diese Abgrenzung aber sofort ins Positive, wenn sie zwei Prinzipien aufeinander beziehen: „die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade“. Sie erklären:

„Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“ (UR 8).

Von dieser Spannung ist die gesamte Lehrentwicklung der katholischen Kirche seit dem Konzil geprägt. Mal wird in den Texten stärker das erste, mal stärker das zweite Prinzip betont, je nach Anlass und Umständen. Und dennoch bleibt man in der Diskussion am

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu und zur biblischen Grundlegung dieses Selbstanspruchs jeder Eucharistiefeier der Kirche: *Michael Theobald*, Die Eucharistie als Quelle sozialen Handelns: Eine Spurensuche zur frühkirchlichen Spiritualität (Biblich-Theologische Studien 77), Neukirchen-Vluyn 2007.

Ende immer wieder in jener durch das Zweite Vatikanische Konzil eröffneten Dialektik stecken.

Nach dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (CIC) ist die Spendung der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung auch an nichtkatholische Christinnen und Christen möglich. Der CIC nimmt dabei allerdings eine grundsätzliche Unterscheidung vor: Bei Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, nennt er die freiwillige Bitte und die rechte Disposition als Voraussetzung (can. 844 § 3 CIC). Für die Gläubigen, die anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften angehören, legt der CIC dagegen fest: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage (*necessitas gravis*) dazu drängt, spenden katholische Spender diese Sakramente erlaubt auch den übrigen nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Christen, die einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind“ (can. 844 § 4 CIC). In ähnlicher Weise greift der Katechismus der katholischen Kirche (KKK 1398–1401) bzw. das Kompendium (293) die Regelungen des Codex auf; sie stellen die „schwere Notlage“, die freiwillige Bitte, die Bekundung des katholischen Glaubens und die rechte Disposition in den Mittelpunkt (KKK 1401). Nach dem Codex wie nach den Katechismen ist der Diözesanbischof aber dazu bevollmächtigt, schwere Notlagen zu erfassen und entsprechende pastorale Abhilfe zu schaffen.

Das Ökumenische Direktorium von 1993 (ÖD) folgt in seinen Grundlinien dem Ökumenismusdekret des Konzils und dem CIC (vgl. ÖD 125.129–132). Im Blick speziell auf konfessionsverschiedene Ehen klärt es:

„Bei jeder Ehe richtet sich die erste Sorge der Kirche darauf, die Festigkeit sowie Dauerhaftigkeit des unauflöselichen Ehebandes und des aus ihm hervorgehenden Familienlebens zu bestärken“ (ÖD 144),

eine Sorge, die auch die katholische Partnerin oder der katholische Partner in dieser Ehe haben muss (ÖD 151). Gleichzeitig werden diese konfessionsverschiedenen Ehen im Anschluss an das Apostoli-

sche Schreiben *Familiaris consortio* von Papst Johannes Paul II. (1981) hinsichtlich ihrer sakramentalen Gemeinsamkeit in der Taufe, ihres Glaubens und ihrer ökumenischen Bedeutung wertgeschätzt (FC 78). Was den Empfang der eucharistischen Kommunion seitens des nichtkatholischen Teils angeht, wird ausdrücklich gesagt:

„Dabei ist der besonderen Situation Rechnung zu tragen, die dadurch gegeben ist, dass zwei getaufte Christen das christliche Ehesakrament empfangen“ (ÖD 159).

Dann wird resümiert:

„Obgleich den Gatten einer bekenntnisverschiedenen Ehe die Sakramente der Taufe und der Ehe gemeinsam sind, kann die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie nur im Ausnahmefalle erfolgen, und man muss in jedem einzelnen Fall die oben erwähnten Normen bezüglich der Zulassung eines nichtkatholischen Christen zur eucharistischen Gemeinschaft beachten [vgl. oben Nr. 125, 130 und 131], ebenso wie jene, die die Teilnahme eines Katholiken an der eucharistischen Gemeinschaft in einer anderen Kirche betreffen [vgl. oben Nr. 132]“ (ÖD 160).

Eine angemessene theologische Wahrnehmung der Tatsache, dass hier ‚Einheit der Kirche‘ bereits anfanghaft realisiert ist, steht hier also spannungsvoll zur Überzeugung, dass es sich dabei nur um Ausnahmen von der Regel (‚once in a lifetime‘) handeln kann. Es gibt genügend Beispiele gerade innerhalb der katholischen Kirche, die hier eine differenzierte Sicht der Dinge erkennen lassen und sich dabei auf das Ökumenische Direktorium und den dort beschrittenen Weg des bewussten Wahrnehmens der pastoralen Situation vor Ort (vgl. Nr. 145–151) berufen (vgl. z. B. die Regelungen einiger australischer Diözesen [z. B. Brisbane, Rockhampton, Broken Bay, Maitland-Newcastle]; die Überlegungen der kanadischen Bischofskonferenz zur eucharistischen Gastfreundschaft aus dem Jahr 2000; das Ökumenische Direktorium der Südafrikanischen Katholischen Bischofskonferenz [vgl. dazu auch [www.interchurchfamilies.org](http://www.interchurchfamilies.org)]). Die eher restriktiven Regelungen des kirchlichen Rechts sind das eine. Sie haben die Funktion, Grenzen deutlich zu machen und damit auch nachdrücklich die Punkte festzuhalten, an denen wir in der theologischen Theorie nun einmal objektiv stehen und wo eine gemeinsame Feier der Eucharistie als ‚Zeichen der Einheit‘,

das sie immer war (!), theologisch unredlich wäre. Die pastorale Praxis, die dort auftretenden seelsorgerlichen Notwendigkeiten wie die dort geschaffenen ekklesialen Realitäten aber sind ein anderes Kapitel. Dabei ist klar, dass nur „bestimmte Einzelfälle“ gelöst, nicht aber generelle Regeln aufgestellt werden können.

Für eine weitere Bewertung der Möglichkeit einer Gewährung der Teilnahme an der Eucharistie in konkret geregelten Einzelfällen stellt sich also die Frage: Wie flexibel sind die kirchenrechtlichen Regelungen der katholischen Kirche (CIC 1983, can. 844) in jenen Einzel- bzw. Ausnahmefällen – für besondere ökumenische Anlässe; für konfessionsverbindende Ehepaare und Familien; für ökumenische Gemeindeparterschaften etc. –, die gerade die ökumenische Praxis vor Ort prägen und herausfordern und denen ein Stück bereits verwirklichte Kircheneinheit aus theologischen Gründen zugeschrieben werden kann? Und wie drückt sich eine offene Identität des Katholischen im sakramentalen Feiern aus?

#### b) Mit dem Konzil über das Konzil hinaus?

Die jesuanischen Mahlfeiern, von denen alle Evangelien berichten, zeigen einen Grundzug, der auch die katholische Eucharistietheologie an zentraler Stelle prägt: Die Einladung zum Mahl erfolgt bedingungslos; denn sie sind realsymbolisches Zeichen der in Jesus Christus geschehenen bedingungslosen Zusage Gottes. Eine offene Einladung zur Eucharistiefeier kann daher als Kriterium dieser christologisch-soteriologischen Fundierung jeglichen kirchlich-sakramentalen Handelns gewertet werden. Eine gemeinsame Eucharistiefeier ist nicht nur ‚Gipffest‘, sondern Wegzehrung. Die Eucharistiegemeinschaft ist daher nicht nur das Zeichen des erreichten Ziels der ökumenischen Versöhnung und damit der ‚Einheit‘ der Kirchen, sondern kann auch Zeichen, realsymbolischer Ausdruck der ersehnten, immer stärker werdenden, erbeteten, wenn auch unvollständigen und unvollkommenen, aber erhofften Gemeinschaft der Kirchen sein. Bereits Teile der altkirchlichen Texte kennen diese einheitsschaffende Dynamik der Herrenmahlfeier.

Setzen volle Eucharistiegemeinschaft und eine im eigentlichen Sinne ‚gemeinsame‘ Eucharistiefeier u. a. das gemeinsame Bekenntnis, die Anerkennung kirchlicher Ämter und kirchlicher Strukturen voraus, eröffnet das Konzil bewusst auch die Möglichkeit einer Teil-

nahme, die gerade nicht nach einem strikten Ganz-oder-gar-nicht-Prinzip entschieden wird. Das Konzil räumt diese „gewisse Gottesdienstgemeinschaft“ – wie gesehen – ohne weitere Vorbehalte für orthodoxe Christinnen und Christen ein (vgl. UR 15); für die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Westens empfiehlt das Ökumenismusdekret indes intensive Dialoge über die genannten Differenzpunkte (vgl. UR 22). Heute gibt es gute Gründe, den vom Konzil eingeschlagenen Weg an diesem entscheidenden Punkt fortzuschreiben. Dazu gehört die Tatsache, dass – als Frucht des nachkonziliaren ökumenischen Fortschritts und daher notwendig über das hinausgehend, was das Konzil selbst festlegen konnte – der Konsens im Bekenntnis zu Grundwahrheiten des Eucharistie- wie des Amtsverständnisses zwischen katholischer Kirche und den Kirchen der Reformation, wie sie z. B. die EKD in Deutschland repräsentiert, bereits weitreichend ist. Die vorsichtig-restriktiven Vorgaben der Konzilstexte wie noch des Ökumenischen Direktoriums spiegeln daher nicht den aktuellen Stand des ökumenischen Dialogs. Die Konsequenzen aus der festgestellten wachsenden Übereinstimmung wären erst noch zu ziehen.

Das Konzil hatte das für eine „gewisse Gottesdienstgemeinschaft“ mit den orthodoxen Christinnen und Christen Erforderliche in kluger Weise auf ein von allen geteiltes Verständnis der Sakramente, näherhin der Eucharistie und des Amtes, beschränkt (vgl. UR 15). Darüber hinaus schärft das Konzil mit dem Hinweis, dass beim „Vergleich der Lehren miteinander [...] man nicht vergessen [soll], dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11), ein ökumenisches Grundprinzip nachdrücklich ein: Dem ökumenischen Partner ist eben nicht alles, was die katholische Lehre enthält, abzuverlangen, sondern nur das Wesentliche. Bei einer ökumenisch sensiblen und dogmatisch validen Fortschreibung des Konzils mit Blick auf die evangelischen Christinnen und Christen kann es daher zunächst nur darum gehen, von diesen nicht weniger, aber auch nicht mehr zu verlangen als von den orthodoxen und daher das, was das Konzil den orthodoxen Geschwistern bereits eingeräumt hatte, auf alle in der EKD versammelten Christinnen und Christen auszudehnen: die Möglichkeit einer „gewissen Gottesdienstgemeinschaft“ auf der Basis des geteilten Eucharistie- und

Amtsverständnis. Dies ist aber dogmatisch zureichend durch die in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte erzielten Ergebnisse legitimiert.

#### 4. Zwei Schlaglichter als Ausblick

##### a) Die notwendige Stärkung konfessionsverbindender Ehepaare

Hier erweisen sich konfessionsverbindende Ehen und Familien tatsächlich als Glücksfall der Ökumene, weil sie zum Ort der konkreten pastoralen Bewährung der theologischen Grundprinzipien vor den Herausforderungen unserer Zeit werden können. Kardinal Martini hat in seinem letzten Interview (dort im Kontext der Frage einer Zulassung von geschiedenen Wiederverheirateten) einige zentrale Dinge prägnant auf den Punkt gebracht, die man in den meisten kirchenamtlichen Stellungnahmen zu diesem Thema bis heute vermisst:

„Die Sakramente sind keine Instrumente zur Disziplinierung, sondern eine Hilfe für die Menschen an den Wendepunkten und in den Schwächen des Lebens. Bringen wir Sakramente zu den Menschen, die neue Kraft brauchen? [...] Die Einladung, zur Kommunion zu gehen und das Brot des Himmels zu empfangen, richtet sich an die Suchenden und Bedürftigen. Das ist kein Anbieten, sondern ein selbstbewusstes Angebot der Kirche im Wissen darum, dass bei Gott nichts unmöglich ist.“

Angesichts einer solchen Perspektive muss sich die Argumentationsstruktur für die konfessionsverbindenden Familien ganz im Sinne Kardinal Martinis umdrehen: Wie kann die Kirche ihnen mit der Kraft ihrer Sakramente zu Hilfe kommen? Es geht um eine glaubensstärkende, biographierelevante Antwort auf die Sehnsucht der Menschen, die gemeinsam das Herrenmahl feiern wollen und darin auch die bestehende sakramentale Gemeinschaft der Ehe als sichtbares Zeichen feiern wollen.

Gerade die konfessionsverbindenden Ehen machen deutlich, dass es gute theologische Gründe gibt, auch eine nur teilweise verwirklichte, aber bereits existente Gemeinschaft der Kirchen zeichenhaft auszudrücken, ohne dass dieses Zeichen ein verlogenes Zeichen ist.

Denn eine mögliche Einladung gibt der theologischen Wahrheit ihr Recht, dass eine gelebte Einheit der Kirchen auch dort ihren Ausdruck finden darf, wo sie noch nicht vollständig und allumfassend ist. Die seit den Anfängen der Kirche selbstverständliche „pastorale Klugheit“ hat im Blick, dass in „Not-Situationen“ ein Empfang des Abendmahls und eine Einladung zur Eucharistiefeier konfessionsübergreifend möglich sind. Dies beschränkt sich nicht nur auf Momente von Tod und Sterben, sondern gilt immer dann, wenn die Stärkung durch das Sakrament Not tut!

Die vorliegenden dogmatischen Gründe reichen daher aus, dass sich die Deutsche Bischofskonferenz nachdrücklich für eine weltkirchliche Akzeptanz des als Arbeitshilfe verabschiedeten eigenen pastoralen Vorschlags einsetzt. Neben der durch Papst Franziskus mehrfach geforderten und im Brief aus Rom übrigens nochmals ausdrücklich eingeräumten Möglichkeit, ‚teilkirchliche Lösungswege‘ für konkrete pastorale Situationen vor Ort zu erarbeiten, wird hier – aufgrund der besonderen konfessionellen Konstellationen in Deutschland – sichtbar, dass es sinnvoll und legitim ist, anderen Teilen der Weltkirche voranzugehen, gerade wenn diese weder die gleichen Probleme noch ihre Voraussetzungen teilen.

Sowohl die Anzahl der konfessionsverbindenden Eheschließungen wie der Proporz der Konfessionen in der Bundesrepublik nehmen die katholischen Bischöfe wie die kirchenleitenden Organe der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und alle evangelischen und katholischen Gläubigen in die besondere Pflicht, ihrer Verantwortung auf dem Feld der Ökumene nachzukommen. Es ist gleichfalls an der Zeit, mit einer Doppelmoral aufzuräumen, die diese Praxis zwar toleriert, offiziell aber nicht zu vertreten wagt. Dazu sind aber auch rechtliche verbindliche Regelungen notwendig, denn ein solches Recht schützt, damit die Bewertung der pastoralen Notsituation und der daraus erwachsenden Rechte und Pflichten nicht vom theologischen Gusto oder dem ökumenischen (Halb-)Wissen einzelner abhängt.

## b) Eucharistiegemeinschaft und ihre letzte Konsequenz

Aufgrund der inneren Zusammengehörigkeit von Kirche, ihrer Sendung und der Eucharistiefeier kann es keine „Vorwegnahme“ von Abendmahlsgemeinschaft als dem sakramentalen Zeichen der Einheit der Kirche geben, wenn dies nicht tiefere und bleibende Kon-

sequenzen für das Verhältnis der beteiligten Glaubensgemeinschaften untereinander und beider zur Welt ‚da draußen‘ hat. Die enge Verflechtung von Orthodoxie und Orthopraxie, wie sie *Gaudium et spes* vollzieht, führt nun dazu, dass sich Kirche nicht mehr allein durch den Inhalt ihres Glaubens, sondern auch durch das Handeln in und aus diesem Glauben heraus definiert. Kirche kann nicht das eine tun und das andere lassen, ohne aufzuhören, wirklich Kirche zu sein. Wer also gemeinsam Eucharistie feiert, ist auch zum gemeinsamen Handeln verpflichtet. „Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben“ – so lautet die Konsequenz, die Papst Franziskus aus dieser Situation zieht (vgl. *Evangelii gaudium* Nr. 15). Denn die Kirche „ist aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz: die des Mysteriums der Sünde, die des Schmerzes, die der Ungerechtigkeit, die der Ignoranz, die der fehlenden religiösen Praxis, die des Denkens, die jeglichen Elends ... Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank“<sup>12</sup>. Geben wir es doch zu: Dieser Dynamik werden wir weder in der katholischen Eucharistie- noch in der evangelischen Abendmahlsfeier gerecht, sondern wir scheitern kläglich.

---

<sup>12</sup> Jorge Kardinal Bergoglio, Rede im Vorkonklave, zitiert nach: <http://blog.radio-vatikan.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/> (Zugriff am 29.8.2018).