

## Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen?

### I. Zum Vorschlag von Peter Neuner

Jeder, der die pastorale Situation in unserem Land kennt, weiß, daß die Trennung der Kirchen am schmerzlichsten in der Trennung am Tisch des Herrn erfahren wird und daß diese Erfahrung gerade für konfessionsverschiedene Ehepaare zu einer erheblichen Belastung führen, ja zu einer wahren geistlichen Not werden kann. Zu überlegen, wie zumindest für konfessionsverschiedene Ehepaare ein Mehr an Eucharistiegemeinschaft ermöglicht werden könne, ist daher nicht nur eine legitime, sondern auch eine dringliche Aufgabe katholischer Theologie. Dazu hat Peter Neuner in dieser Zeitschrift einen Vorschlag unterbreitet (211, 1993, 443–450), den er bereits 1989 vorgelegt hatte. Neuner versucht, seine Überlegungen in voller Treue zu den dogmatischen Grundsätzen der katholischen Kirche zu entwickeln. Daß dies der einzig erfolgversprechende Weg ist, der zu einer Erweiterung der restriktiven Regelungen des derzeitigen Kirchenrechts (CIC can. 844) führen könnte, weiß jeder, der die Wirklichkeit in der katholischen Kirche auch nur einigermaßen kennt. Gerade derjenige, der das Anliegen Neuners teilt, wird daher an einer sorgfältigen Überprüfung der dogmatischen Stichhaltigkeit der vorgetragenen Überlegungen interessiert sein.

Neuner geht vom sakramentalen Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils aus: Kirche ist Grund- oder Wurzelsakrament und verwirklicht sich als solches in allen ihren Vollzügen, vor allem aber im Vollzug der Sakramente. Nach katholischem Verständnis ist aber jede Ehe unter Getauften, also auch die konfessionsverschiedene Ehe, Sakrament, und „weil die Ehe Sakrament ist, verwirklicht sich in ihr Kirche“. Darum bezeichnet das Konzil „Ehe und Familie als ‚Hauskirche‘ (LG 11), als die kleinste Zelle von Kirche“. „Dieses Wort von der Ehe als Hauskirche ist einzig und allein abhängig von der Aussage, daß die Ehe Sakrament ist, es ist unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Auch die konfessionsverschiedene Ehe ist Sakrament und darum Hauskirche. In der sakramental geschlossenen und gelebten Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung.“ Daraus folgt, „daß auch die konfessionsverschiedene Ehe Kirche verwirklicht“, und das muß auch Konsequenzen für die Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverschiedenen Ehen haben: „Diese Hauskirche verlangt nach der



Sichtbarmachung auch im Zeichen des Herrenmahls, denn ohne Eucharistie kann Kirche nicht sein. Durch eine christlich gelebte konfessionsverschiedene Ehe kommen beide Eheleute jeweils in eine geistliche Gemeinschaft mit der Kirche ihres Partners, die den Ausschluß vom Herrenmahl nicht mehr gerechtfertigt erscheinen läßt“ (448).

Neuner weist darauf hin, daß die Öffnung der Eucharistiegemeinschaft für evangelische Christen, die mit einem katholischen Partner verheiratet sind, durchaus an Bedingungen zu knüpfen wäre: wenigstens implizite Zustimmung zum katholischen Glauben bezüglich der Eucharistie und deren Anerkennung als „stiftungsgemäß“ sowie die rechte Disposition (was alles ja auch für katholische Christen gilt). Er geht auch darauf ein, daß seine von dezidiert katholischen Voraussetzungen ausgehende Argumentation (nicht notwendig auch deren Ergebnis) evangelischerseits als problematisch empfunden werden kann, und die Frage der wechselseitigen Zulassung bleibt ganz außer Betracht. Neuner möchte im Blick auf die Sakramentalität auch der konfessionsverschiedenen Ehe allein die Frage „der Kircheneinheit in ihrer Relevanz für die Eucharistiegemeinschaft“ (449) bedenken. Nur diesen Gedanken gilt es daher im folgenden auf seine dogmatische Tragfähigkeit zu überprüfen.

Neuner argumentiert „ekklesiologisch“ von der Kirche konstituierenden und nicht nur unsichtbare, sondern auch sichtbare Einheit und Kirchengemeinschaft stiftenden Funktion der Sakramente her. Nun wird man aus katholischer Sicht gewiß nicht bestreiten, daß sich in einer sakramental geschlossenen und gelebten konfessionsverschiedenen Ehe – wie in jedem Sakrament – Kirche verwirklicht; aber die Frage ist doch, in welcher Weise und in welchem Maß hier Kirche verwirklicht und Einheit und Kirchengemeinschaft gestiftet werden.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Kirche „Sakrament“, innere Gnaden- und äußere Zeichenwirklichkeit, unsichtbare und sichtbare Kirche zugleich. Entsprechend kann man die Einheit der Kirche grundsätzlich von der inneren Einheit der unsichtbaren Kirche und von der äußeren Einheit der sichtbaren Kirche her denken. Von der unsichtbaren Kirche her gedacht, müßten, bindet man die Eucharistiegemeinschaft an die Kirchengemeinschaft, alle zur Eucharistie zugelassen werden, die in der Gemeinschaft mit Gott stehen und in ihr auch untereinander verbunden sind: nicht nur alle Christen gleich welcher Konfession, sondern selbst alle Menschen guten Willens; denn auch sie gehören als solche, die das Heil erlangen (LG 16), zur Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche. Dieser Ansatz führt in seiner logischen Konsequenz zur „unbegrenzt offenen Kommunion“. Von der sichtbaren Kirche her gedacht, ist die Eucharistiegemeinschaft hingegen an die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche geknüpft, und so führt dieser Ansatz zur „geschlossenen Kommuniongemeinschaft“.

Aus dem inneren Wesen der Eucharistie als dem sakramentalen Vollzug der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander folgt zweifellos, daß die Zu-



gehörigkeit zur geistlichen Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche als das entscheidende Kriterium für die Zulassung zur Eucharistie zu gelten hat. Aber nur Gott weiß, wer zur unsichtbaren Kirche gehört. Er allein kennt das Herz des Menschen, während wir auf die äußeren Zeichen angewiesen sind. Darum sind wir Menschen im Hinblick auf die Verifizierbarkeit der Kirchenzugehörigkeit notgedrungen auch auf die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche verwiesen. Wir präsumieren, daß das, was in äußeren Zeichen zutage tritt, der inneren Wirklichkeit entspricht, wohl wissend, daß dies nicht notwendig der Fall ist: Es gibt auch die „unwürdige Kommunion“ (1 Kor 11,26–29). Aufgrund dieser unserer mangelnden „Herzenskenntnis“ bindet die katholische Kirche – und nicht nur sie – die Eucharistiegemeinschaft primär an das vom Menschen verifizierbare Kriterium der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Daß dieses Kriterium nicht allein ausschlaggebend sein darf, weiß freilich auch sie. Darum fordert sie die rechte Disposition des Empfängers (CIC can. 916) und kennt auch den Ausschluß von der Eucharistie in bestimmten Fällen (CIC can. 915).

Jede christlich gelebte Ehe – auch die konfessionsverschiedene Ehe – festigt und vertieft nicht nur die Gemeinschaft der Partner untereinander, sondern auch deren Gemeinschaft mit Gott. Durch sie wächst auch die geistliche Gemeinschaft in der unsichtbaren Kirche. Insofern ist Neuners Aussage, durch die christlich gelebte Ehe kämen die Eheleute, die in einer konfessionsverschiedenen Ehe leben, „in eine geistliche Gemeinschaft mit der Kirche ihres Partners“, zumindest mißverständlich. Gewiß können konfessionsverschiedene Paare eine gefühls- und lebensmäßig bedingte Beziehung zu beiden Konfessionen entwickeln und sich in ihnen beheimatet fühlen, aber theologisch gesehen wächst dadurch nicht die sichtbare Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen Konfessionskirchen, der die Partner angehören, sondern allein die Gemeinschaft in der einen unsichtbaren Kirche, deren mehr oder weniger geglückter Ausdruck die sichtbaren Konfessionskirchen sind. „Geistliche Gemeinschaft“ ist der geistlichen Innenseite, also der unsichtbaren Kirche, zugeordnet.

Andererseits wird in einer christlich gelebten Ehe die geistliche Gemeinschaft mit Gott und untereinander auch sichtbar. Sie ist kein rein inneres Geschehen, das sich überhaupt nicht in der empirischen Wirklichkeit manifestierte. Gerade als Sakrament ist die Ehe auch Zeichen, macht also auch Kirche sichtbar. Insofern ist jede christliche Ehe auch ein Element der Sichtbarkeit von Kirche, begründet also auch sichtbare Kirchengemeinschaft. Aus katholischer Sicht ist aber zu fragen, in welchem Maß die christliche Ehe sichtbare Kirche und Kirchengemeinschaft begründet.

Nach dem Konzil ist die „Kirche in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet“, und das heißt: in ihrer Sichtbarkeit „verwirklicht in der katholischen Kirche“, obwohl sich auch „außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden“ (LG 8). Diese Konzilsaussage setzt voraus, daß es



Grade oder Abstufungen des sichtbaren Kircheseins gibt. Das Sakrament der Ehe gehört gewiß zu den auch sichtbare Kirche bildenden „Elementen der Heiligung“; aber reicht das Sakrament der Ehe für sich genommen aus, um Kirche in ihrer sichtbaren Vollgestalt zu verwirklichen und damit eine solche Kirchengemeinschaft zwischen den Ehepartnern zu begründen, die eine Eucharistiegemeinschaft rechtfertigt?

Für die Beantwortung dieser Frage sind die Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die *Taufe* aufschlußreich. Auch die Taufe ist ja ein Sakrament, das Christen verschiedener Konfession untereinander verbindet, und darum nennt das Konzil sie ausdrücklich „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“ (UR 22). Man könnte Neuners Argumentation genauso gut auf die Taufe anwenden: Auch die in nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften gültig gespendete Taufe ist Sakrament. Wie in jedem Sakrament, so verwirklicht sich in jeder gültigen Taufe Kirche. Wo gültige Taufe ist, ist also auch Kirche, besteht somit auch eine Kirchengemeinschaft unter den Getauften, müßte also auch Eucharistiegemeinschaft möglich sein. Das Konzil sagt jedoch: „Wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen den nichtkatholischen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen“ (UR 3). Und an anderer Stelle: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“ (UR 22).

Nach dem Konzil begründet die Taufe zwar eine „gewisse“ Kirchengemeinschaft, aber diese ist „nicht vollkommen“, weil ihr „Diskrepanzen verschiedener Art in der Lehre, in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche“ entgegenstehen. Volle Kirchengemeinschaft erfordert – über den Empfang der Taufe hinaus – „das vollständige Bekenntnis des Glaubens“ – worunter das Konzil doch wohl das Bekenntnis des vollen katholischen Glaubens versteht – sowie die „völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat“ – worunter das Konzil gewiß die Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche versteht. An diese drei Bedingungen – Taufe, Bekenntnis des vollen katholischen Glaubens, Zugehörigkeit zur sichtbaren katholischen Kirche – bindet das Konzil die Eucharistiegemeinschaft, die „schließlich“ aus all dem folgt. Eucharistiegemeinschaft ist an die volle Kirchengemeinschaft gebunden!



Was von der Taufe gilt, gilt aber auch von der Ehe. Obwohl die Ehe unter Getauften ein Sakrament ist – auch die konfessionsverschiedene Ehe –, obwohl sich in den Sakramenten Kirche verwirklicht, durch das Sakrament der Ehe allein wird zwischen konfessionsverschiedenen Ehepartnern ebensowenig volle Kirchengemeinschaft begründet wie durch die Taufe allein. Begründet aber die konfessionsverschiedene Ehe keine volle Kirchengemeinschaft, dann kann sie auch keine Eucharistiegemeinschaft legitimieren. Weder die Taufe noch die Ehe verwirklichen für sich genommen schon Kirche in ihrer sichtbaren Vollgestalt; „das vollständige Bekenntnis des Glaubens“ und „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat“, gehören notwendig dazu. Wie die Taufe so ist auch die sakramentale Ehe „nur ein Anfang und Ausgangspunkt“ der sichtbaren Vewirklichung von Kirche und der (vollen) Kirchengemeinschaft.

Neuner beruft sich für seine These, daß sich in der sakramentalen Ehe Kirche und Kirchengemeinschaft verwirklichen, auch darauf, daß das Konzil die Ehe als „Hauskirche“ bezeichnet. Eine genaue Lektüre des einschlägigen Textes LG 11 zeigt jedoch, daß das Konzil in übertragener Redeweise spricht. Das Konzil spricht nicht einfach von der Hauskirche, sondern von „einer Art Hauskirche“ („*velut ecclesia domestica*“). Das Wort von der Hauskirche beruht auf einem Vergleich. Das Konzil vergleicht die Ehe mit der Kirche: Wie die Kirche zur Verkündigung des Glaubens berufen ist, so „sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein“ (LG 11). Das *Tertium comparationis*, auf dem die Ähnlichkeit oder Vergleichbarkeit zwischen Ehe und Kirche beruht, ist demnach die Verkündigung des Glaubens. Von ihrem Verkündigungsauftrag her bezeichnet das Konzil also die Ehe als eine Art Hauskirche, nicht aufgrund der Aussage, daß die Ehe Sakrament ist.

Hängt aber der Charakter der Ehe als eine Art Hauskirche gerade an ihrem Verkündigungsauftrag, dann stellt sich freilich die Frage, ob und in welcher Weise die konfessionsverschiedene Ehe eine Art Hauskirche sein könne. Kann denn die konfessionsverschiedene Ehe nicht nur gebrochen Hauskirche sein, weil hier wegen der fehlenden Einheit im Glauben der Auftrag zur Weitergabe des Glaubens – prinzipiell, nicht im Einzelfall – schwerer zu erfüllen ist als in einer rein katholischen Ehe? Versteht man die Bezeichnung Hauskirche im Sinn des Konzils, dann wird man schwerlich sagen können, das Wort von der Hauskirche sei unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Das Wort von der Hauskirche rechtfertigt darum, im Sinn des Konzils verstanden, nicht den Satz: In der konfessionsverschiedenen Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung. Wegen der fehlenden Einheit im Glauben, die sich gerade in der Zugehörigkeit der Ehepartner zu verschiedenen Konfessionen und ihrem unterschiedlichen Glaubensbekenntnis manifestiert, ist die Kirchenspaltung in der konfessionsverschiedenen Ehe nicht überwunden.

Entscheidend aber ist dies: Man darf von der metaphorischen Redeweise des



Konzils, die Kirche sei eine Art Hauskirche, nicht einfach zu der eigentlich ekklesiologischen Aussage übergehen, die konfessionsverschiedene Ehe sei Kirche. Hauskirche ist keine eigentlich ekklesiologische Kategorie wie zum Beispiel Ortskirche. Aus dem Bildwort von der Hauskirche kann darum nicht einfach abgeleitet werden, was sich aus einer eigentlich ekklesiologischen Aussage über die Kirche ableiten läßt. Wer diesen Unterschied in der Redeweise nicht beachtet, begeht den Denkfehler, den die klassische Logik „metabasis eis allo genos“ nennt.

Daß von der Sakramentalität der Ehe her kein gangbarer Weg zur Rechtfertigung eines Mehr an Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverschiedenen Ehen führt, wird auch deutlich, wenn man Neuners Argumentation in ihren Konsequenzen zu Ende denkt. Wenn aus katholischer Sicht jede Ehe unter Getauften ein Sakrament ist, dann ist doch auch die Ehe zwischen zwei getauften evangelischen Christen ein Sakrament. Muß dann aber für sie nicht konsequenterweise dasselbe gelten, was für die konfessionsverschiedene Ehe gilt? Realisiert nicht auch die Ehe unter getauften evangelischen Christen Kirche, wenn das Wort von der Hauskirche allein von der Aussage abhängig ist, daß die Ehe Sakrament ist? Verwirklicht also nicht auch die rein evangelische Ehe als Sakrament „Hauskirche“, ja Kirche? Stehen dann aber nicht auch die in einer – aus katholischer Sicht – sakramentalen Ehe lebenden evangelischen Christen in einer solchen Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche, daß ihnen der Empfang der Kommunion in der katholischen Kirche nicht verwehrt werden dürfte, wenn er den evangelischen Ehepartnern katholischer Christen aufgrund der Sakramentalität der Ehe gewährt werden darf? Das Nachsehen hätten die unverheirateten evangelischen Christen. Verheiratete evangelische Christen dürften zum Empfang der Kommunion in der katholischen Kirche zugelassen werden, unverheiratete aber nicht. Würde man aber das Argument von dem Kirchengemeinschaft begründenden Charakter der sakramentalen Ehe allein für die konfessionsverschiedene Ehe in Anspruch nehmen, dann wäre die vorgetragene Überlegung selbst unter ökumenischem Gesichtspunkt problematisch, weil der Eindruck entstehen könnte, die katholische Kirche vereinnahme durch diese Argumentation die evangelischen Ehepartner in konfessionsverschiedenen Ehen gleichsam unter der Hand für sich.

Aus all dem folgt: Von der Lehre, daß die Ehe unter Getauften Sakrament ist, führt kein Weg zur Ermöglichung eines Mehr an Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehepaare, der den dogmatischen Grundsätzen der katholischen Kirche entspricht. Das Zweite Vatikanische Konzil nennt zwei Prinzipien, die für die Regelung der Gottesdienstgemeinschaft, der *Communicatio in sacris*, maßgeblich sind: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade (UR 8). Das erste Prinzip ist ein dogmatisches Prinzip, das sich aus dem inneren Zusammenhang von Eucharistie-, Kirchen- und Glaubensgemeinschaft ergibt. Eucharistiegemeinschaft setzt Gemeinschaft in der sichtbaren einen Kirche und in dem Bekenntnis des einen Glaubens voraus. Von diesem Prinzip her



verbietet sich eine Eucharistiegemeinschaft zwischen Angehörigen verschiedener Konfessionen und Glaubensbekenntnisse. Das zweite Prinzip ist ein pastorales Prinzip. Es richtet den Blick nicht auf das, was unter dogmatischem Gesichtspunkt geboten ist, sondern – gemäß dem Grundsatz „salus animarum suprema lex“ – auf das, was dem Heil des einzelnen Gläubigen in seiner konkreten und einmaligen Situation dient. Nur unter diesem Gesichtspunkt lassen sich „aus der Sorge um die Gnade“ (UR 8) Ausnahmen rechtfertigen. Die gesamte Ausnahmeregelung, die das derzeitige Kirchenrecht kennt, beruht auf diesem pastoralen Prinzip.

Das zeigt, daß eine Erweiterung der kirchenrechtlich erlaubten Ausnahmen auf konfessionsverschiedene Ehepaare argumentativ nicht „ekklesiologisch“ von der Einheit der Kirche, sondern nur „pastoral“ von den Mitteln der Gnade her erreicht werden kann. Vielleicht könnte auf diesem Wege aus UR 8 auch für konfessionsverschiedene Ehepaare noch mehr herausgeholt werden, als das derzeitige Kirchenrecht gestattet. (Siehe dazu meinen Vorschlag: *Gratia procuranda quandoque commendat*. Überlegungen zur Zulassung evangelischer Partner konfessionsverschiedener Ehen zur katholischen Eucharistie, in: *Cath* 41, 1987, 270–286.) Die vorgetragene Kritik richtet sich nicht gegen das Anliegen Neuners, für konfessionsverschiedene Ehepaare ein Mehr an Eucharistiegemeinschaft zu ermöglichen, sondern allein gegen die zu diesem Zweck vorgetragene Argumentation. Denn nur eine Argumentation, die wirklich den Grundsätzen der katholischen Kirche entspricht und in der Logik der Konzilsaussagen liegt, bietet eine reale Chance zur Änderung des derzeitigen katholischen Kirchenrechts.

*Georg Hintzen*

## II. Rückfragen an Georg Hintzen

Die Anfrage von Georg Hintzen gibt mir die Gelegenheit, mein Anliegen nochmals zu verdeutlichen und es gegen Mißverständnisse abzusichern. Eine kontroverse Diskussion kann dazu dienen, die Situation der vergangenen Jahre zu überwinden, wo die Theologie zum Problem „Interkommunion“ wenig Neues anzubieten hatte, das kirchliche Amt vorwiegend Verbote aufstellte und die Basis ihre Entscheidungen weithin unabhängig von beiden traf und sich von ihnen im Stich gelassen fühlte.

Zum Dialog gehören unterschiedliche Standpunkte. Dabei möchte ich nicht auf die von Hintzen befürchteten praktischen Konsequenzen eingehen, auch nicht auf seine nach meiner Überzeugung unzutreffende Interpretation des Terminus „Hauskirche“ in LG 11, sondern mich auf seinen zentralen Kritikpunkt konzentrieren, eine sakramentale Ehe könne nur eine unvollkommene Einheit begründen, die für sich, ebenso wie die Taufe, für eine Gemeinschaft im Herrenmahl nicht hinreiche. Bedingung für diese seien zufolge des Konzils vielmehr „das vollständige Bekenntnis des Glaubens“ und „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstal-



tung, wie Christus sie gewollt hat“ (UR 22). Dieser Text greift auf die Bellarminische Definition von Kirche zurück, der zufolge Kirchengliedschaft durch das Bekenntnis des gleichen Glaubens, die Gemeinschaft der gleichen Sakramente und die Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie konstituiert wird. Wer eines dieser drei „vinculi“ nicht erfüllt, ist nicht Glied der Kirche, wie der Ungläubige, der Häretiker, der Schismatiker, der Katechumene und der Exkommunizierte und kann darum auch nicht die Rechte eines Kirchenglieds, insbesondere das des Sakramentenempfangs, wahrnehmen. Weil die Frage der Kirchengliedschaft ausschließlich nach diesen äußeren und für jedermann eindeutig erkennbaren Kriterien beurteilt wird, nicht aber danach, ob jemand „schlecht, verbrecherisch oder gottlos ist“, nicht anhand von inneren „Tugenden wie Glaube, Hoffnung und Liebe“, darum ist die Kirche sichtbar wie „das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“ (R. Bellarmin, *Controversiae generales: De conciliis* III c 2).

Diese überkommene Konzeption von Kirche wurde im Konzil nun aber kontrapunktiert durch die aus der frühen Christenheit überkommene und nun wieder fruchtbar gemachte Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche, die bei Hintzen in ihren Konsequenzen offensichtlich unterschätzt wird. Ihr zufolge gründet Kirche primär in der Feier der Sakramente und entläßt die Sakramente aus sich. Die Lehre von der Sakramentalität soll Sichtbares und Unsichtbares, äußere Gestalt und inneren Gnadengehalt zusammenbinden: Im sichtbaren sakramentalen Zeichen wird unsichtbare Gnade verleiblicht und konkret erfahrbar, die sichtbare Kirche ist als Realsymbol Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung der Menschheit mit Gott und untereinander, für Glaube, Hoffnung und Liebe.

Diese beiden Ekklesiologien stehen im Konzil nebeneinander, und ihre Zuordnung ging nicht ohne Spannungen vor sich. So haben einige Bischöfe aus dem konservativen Lager die Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche zurückgewiesen; sie sahen darin eine Annäherung an die Lehre von der unsichtbaren Kirche. Dennoch konnte sich diese Konzeption durchsetzen, und sie spielt in den Texten des Zweiten Vatikanums eine sehr gewichtige Rolle. Noch bevor die Kirchenkonstitution die Kirche als hierarchische Gemeinschaft darstellt, zeichnet sie diese als Mysterium, als Sakrament.

Diese Sicht erlaubte es dem Konzil, Kirche überall zu entdecken, wo die Sakramente gefeiert werden, und damit deren schlechthinnige Identifizierung mit der römisch-katholischen Kirche aufzugeben („subsistit in“ anstelle von „est“ LG 8); sie öffnete den Blick auf kirchliche Wirklichkeit außerhalb ihrer Grenzen und auf die „vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ bei denen, die nun als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ bezeichnet und als „Mittel des Heils“ gewürdigt wurden. Sie machte es möglich, Grade von Kirchenzugehörigkeit anzuerkennen und eine partielle Eucharistiegemeinschaft auch dann zu eröffnen, wenn die in UR 22 genannten Bedingungen noch keineswegs voll erfüllt sind. So strebte das Konzil eine gewisse Gemeinschaft im Herrenmahl mit den orthodoxen



Kirchen an, weil diese „wahre Sakramente besitzen“ (UR 15), obwohl sie weder in voller Glaubensgemeinschaft noch in hierarchischer Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.

Damit hat man nicht aus pastoralen Notwendigkeiten eine Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft propagiert; eine solche würde jeder kirchlichen Tradition widersprechen. Vielmehr wurde aus dem Vorhandensein gültiger Sakramente auf die Existenz von Kirche geschlossen; anhand dieses Kriteriums wurde der kirchliche Status der Ostkirchen ebenso wie der der westlichen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ beurteilt. Die Frage der Sakramentalität ist also keineswegs nur eine Vorstufe, wie Hintzen in isolierter Interpretation von UR 22 meint, sondern sehr wohl von ekklesialer Qualität. Dabei ist die sakramental begründete Wirklichkeit Kirche darauf hingeordnet, in voller Glaubens- und Gehorsamsgemeinschaft sichtbar zu werden; aber selbst wo diese noch nicht erfüllt ist, kann bereits eine wahre (wenn auch noch nicht volle) Gemeinschaft bestehen, die, wie die angestrebte Öffnung zur Orthodoxie beweist, eine Sakramentengemeinschaft legitimieren kann.

Dabei ist natürlich auch zu fragen, wie dieses „voll“ in LG 22 richtig zu verstehen ist. Es kann angesichts der Lehre von der „*hierarchia veritatum*“ wohl nicht quantitativ gemeint sein und etwa eine unterschiedslose Zustimmung zu allen 2865 Artikeln des neuen Katechismus verlangen. Wie viele von ihnen muß man explizit und zutreffend kennen, um volle Glaubensgemeinschaft attestiert zu bekommen? Kann man diese volle Gemeinschaft eigentlich innerkatholisch voraussetzen? Was bedeutet es theologisch, daß das Herrenmahl von einer Kirche gefeiert wird, die von der Sünde tangiert ist, und darum ihre Einheit mit Gott und untereinander keineswegs voll verwirklicht? Was folgt aus der Tatsache, daß im Gegensatz zur Orthodoxie nichtgefirmte Jugendliche, die noch nicht die volle Initiation in die Kirche empfangen haben, zur Kommunion zugelassen werden?

Georg Hintzen würdigt mein Anliegen, möchte ihm allerdings nur auf pastoralem Weg („Teilnahme an den Mitteln der Gnade“), nicht aber mittels dogmatischer Argumentation begegnen. Die Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die er dabei vornimmt, scheint mir mit den Aussagen des Konzils allerdings kaum vereinbar. Im Rahmen der unsichtbaren Kirche müßten nach seiner Meinung alle Menschen guten Willens zu einer unbegrenzt offenen Kommunion zugelassen werden; in der sichtbaren aber sind die genannten Kriterien anzuwenden, die zur geschlossenen Kommunion führen. Diese beiden Kirchen scheinen bei Hintzen kaum etwas miteinander zu tun zu haben. Die sichtbare Kirche wird damit in der Konsequenz zu einem ungeistlichen und willkürlichen Rechtsgebilde, von dessen Satzungen man aus „pastoralen Gründen“ offensichtlich fast beliebig dispensieren kann. Wie anders läßt sich sonst die Entgegensetzung von Pastoral und Dogmatik erklären? Im Gegensatz dazu hat das Konzil mittels des sakramentalen Denkens sichtbare und unsichtbare Kirche einander zugeordnet.



Darum bin ich überzeugt, daß pastorale Lösungen sich auch dogmatisch begründen lassen müssen, denn von der Wahrheit und vom göttlichen Gebot kann die Kirche nicht dispensieren. Die pastoralen Regelungen des Konzils und der ökumenischen Direktorien sind die Konsequenzen dogmatischer Prinzipien, nicht deren stillschweigende Außerkraftsetzung in bestimmten Fällen, in denen man sie nicht anwenden will oder durchsetzen kann. Mein Vorschlag soll dazu dienen, eine verantwortete Pastoral zu ermöglichen und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade mit gutem Gewissen dort zu eröffnen, wo sie dogmatisch vertretbar ist.

Was mich, unabhängig von Hintzens Rückfrage, in der Diskussion um die Eucharistiegemeinschaft beunruhigt, ist die Tatsache, daß oft so argumentiert wird, als sei die Eucharistiefeier trotz der Kirchentrennung selbstverständlich und richtig, alle, die sie überwinden wollen, müßten dagegen eine theologisch wasserdichte und unangreifbare Beweiskette vorlegen. Der Grundfehler liegt aber im Wesenswiderspruch zwischen Eucharistie und Kirchenspaltung, und innerhalb dieses Widersinns kann es keine „richtige“ Lösung geben. Das betrifft auch die kirchenoffiziellen Regelungen, selbst wenn wir uns an sie gewöhnt haben und sie weithin beinahe für legitim erachten. Die theologische Widersprüchlichkeit des Ist-Zustands müßte aber den Ausgangspunkt der Diskussion bilden. In einer Artikelreihe in der Zeitschrift *Publik* hat Karl Lehmann 1970 die These aufgestellt: „Die Spaltung der Kirche Jesu Christi ist theologisch ein größeres Ärgernis, als Versuche einer vielleicht ungeduldigen Antizipation der Einheit der Kirche durch ‚Interkommunion‘“ (Die Wurzel der Trennung – die Chance ihrer Heilung, in: *Publik* Nr. 47, 20. 11. 1970, 23). Und Walter Kasper empfand sogar gelegentliche Feiern einer offenen Kommunion als weniger bedenklich als die bestehenden Verbote: „Die eigentliche Irregularität sind nicht solche offenen Kommunionfeiern, sondern die Spaltung und gegenseitige Exkommunikation der Kirchen. Die nicht positiv genug zu würdigende Funktion einzelner Gruppen, welche hier vorpreschen, ist es, daß sie den Kirchen den Skandal ihrer Trennung im Sakrament der Einheit immer wieder vor Augen führen und dafür sorgen, daß wir uns nicht bequem mit dem Status quo abfinden“ (Skandal einer Trennung, in: *Publik* Nr. 45, 6. 11. 1970, 23). Der derzeitige Zustand bedürfte der Rechtfertigung, mehr als die Bemühungen um seine Überwindung.

*Peter Neuner*