

KARL-HEINZ MENKE · BONN

## DIE SAKRAMENTALITÄT DER EUCHARISTIE

Im Kontext der vielen Veranstaltungen zur Erinnerung an den Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde häufig auch über die sogenannten «Bewegungen» gesprochen, die im Vorfeld Fragen gestellt, neue Sichtweisen ermöglicht und eingefahrene Gleise verlassen haben. Eine dieser «Bewegungen» war die eucharistische, getragen u. a. von Romano Guardini, Odo Casel, Johannes Andreas Jungmann und Johannes Betz.

Es ist das bleibende Verdienst des Benediktiners Odo Casel (1886–1948), an die patristische Lehre von der eucharistischen Vergegenwärtigung der sogenannten «mysteria Christi» erinnert zu haben. Mit dem Begriff «Mysterien» bezeichnet er (a) das trinitarische Wesen Gottes, (b) die Heil stiftenden Ereignisse des Lebens, des Sterbens und der Erhöhung des Erlösers und (c) die Liturgie (das «Kultmysterium»), insbesondere die Eucharistiefeier.<sup>1</sup> Joseph Ratzinger hat Odo Casel eben deshalb «die vielleicht fruchtbarste theologische Idee»<sup>2</sup> des 20. Jhs. zugesprochen. Denn der Benediktiner hat die bis weit in das 20. Jh. hinein gängige Vorstellung beseitigt, die Eucharistiefeier sei lediglich die Vermittlung der Früchte des Erlösungsgeschehens an den je einzelnen Empfänger. Casel hat neu entdeckt, dass nicht nur die Wirkung, sondern auch die Ursache des Heils, das Christusgeschehen selbst, in der eucharistischen Liturgie Gegenwart wird. Mit dem Hinweis, das lateinische Wort *sacramentum* sei eine problematische, weil verengende Übersetzung des griechischen Terminus *μυστήριον*, hat Casel den scholastischen Sakramentsbegriff aufgebrochen. Der Erlöser, so betont er immer wieder, teilt nicht nur den *effectus* seines Lebens und Sterbens mit, sondern sich selbst – gemäß der oft zitierten Sentenz Papst Leos des Großen: «Alles, was im Leben Jesu dessen erlösende Kraft durchscheinen ließ, ist eingeflossen in die Mysterien der Kirche.»<sup>3</sup>

*KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.*

### 1. Sakramentale Gegenwart als kommemorative Aktualpräsenz

Hier kann im Einzelnen nicht referiert werden, warum Casel mit seiner Entdeckung eine Welle von Kontroversen ausgelöst hat. Einige davon betrafen lediglich seine Exegese und Patrologie. Andere galten der Frage, wie das Christusgeschehen der Vergangenheit in der Eucharistiefeyer Gegenwart wird.

Unbestritten ist aus heutiger Sicht: Casels Rekurs auf die Mysterienkulte der griechischen Antike ist eher fragwürdig. Denn dieser Rekurs ist verbunden mit der Vorstellung von der Selbstvergegenwärtigung bzw. Erscheinung (Epiphanie) von Gottheiten oder Urereignissen der griechischen Mythologie – in dem Sinne, wie der Kieler Mythos-Forscher Kurt Hübner das Erscheinen des Zeus im Blitz, der Göttin Athene in jedem klugen Gedanken, des Gottes Hephaistos in jedem gelungenen Werk eines Schmieds, der Göttin Diana in jeder erfolgreichen Jagd erklärt.<sup>4</sup> Inzwischen darf als erwiesen gelten, dass die Wurzeln des christlichen Begriffs *μυστήριον* (*sacramentum*) nicht in der griechischen Mythologie, sondern in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition zu suchen sind; dass – positiv formuliert – das biblisch bezeugte Bundesgeschehen eine Denkform bereitstellt, die verstehen lässt, wie ein Ereignis der Vergangenheit Gegenwart werden kann.

Casel will die nachtridentinische Vorstellung ausmerzen, die Eucharistiefeyer sei ein eigenes Opfer der Liturgie feiernden Kirche neben dem einen und einzigen Opfer Christi.<sup>5</sup> Er wurde damit zu einem Pionier der vorkonziliaren Ökumene. Denn im Horizont seines Denkens bezeichnet der Sakramentsbegriff nicht bestimmte Effekte *ex opere operato*, sondern die Gegenwart des Heilshandelns Christi selbst. Christus ist der eigentlich Handelnde. Das kam den protestantischen Theologen entgegen, die das katholische Meßopfer als Opfer der Kirche zusätzlich zum Opfer Christi verstanden. Auf einmal erschien das, was die Protestanten als Abendmahl des einladenden Christus feiern, gar nicht mehr so weit entfernt vom katholischen Messopfer – wenn man denn den einladenden Mahlherrn Jesus Christus auch als den sich *in mysterio vel sacramento* Opfernden versteht.<sup>6</sup>

Inzwischen ist, was das ökumenische Potential des erweiterten Sakramentsbegriff betrifft, Ernüchterung eingetreten. Denn die sakramentale Gegenwart des Heilshandelns Christi ist ein *Bundeshandeln*. Christus handelt nicht *an* seiner Kirche *ohne* sie, sondern *mit* ihr. Deshalb ist das sakramental vergegenwärtigte Opfer des Erlösers auch ein Opfer der Erlösten – gewiss nicht im additiven Sinn, aber doch so, dass die Empfänger keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen sind, was sie empfangen.

Letzteres hat auch Casel viel zu wenig beachtet.<sup>7</sup> Denn er gründet sein

Verständnis von Vergegenwärtigung auf die platonische Verhältnisbestimmung des Abbildes zum Urbild. «Im Symbol», so erklärt er, «besitzen wir unmittelbar das Urbild, die Urheilstat [...]. So haben wir im Mysterium wahrhaft und wirklich gegenwärtig das historisch vergangene Heilswerk».<sup>8</sup>

Doch die vergangene Heilstat erscheint nicht, wie Casel formuliert, auf pneumatische Weise «unter dem Schleier der Symbole».<sup>9</sup> Dann wären die Sakramente bloße Medien der Selbstvergegenwärtigung des Erlösers. Gottlieb Söhngen hat sich deshalb zu Recht Casels These vom symbolisch ermittelten Erscheinen der Vergangenheit in der Gegenwart gewandt. Aber auch seine eigene «Kompromisslösung» ist mindestens diskussionswürdig. Denn er unterscheidet im Blick auf die biblisch bezeugte Heilsgeschichte zwischen dem, was unwiederbringlich vergangen ist, und dem, was überzeitlich, weil von bleibender Heilsbedeutung ist. Nur der überzeitliche Kern der Heilsereignisse, so meint er, ist eben jenes «Mysterium», das im Leben der Gläubigen bewirkt, was es bezeichnet.<sup>10</sup>

Söhngen spricht zuweilen vom Mitvollzug der Gläubigen, gilt aber dennoch als Vertreter der sogenannten «Effectus-Theorie», weil er von der scholastischen Maxime her denkt, dass Sakramente bewirken, was sie bezeichnen. Die griechischen Väter hingegen schildern ein «commercium» zwischen dem liturgisch vermittelten Handeln des Erlösers und dem Handeln der Adressaten bzw. Empfänger. So gesehen kommt die sakramentale Vermittlung der Heilsgeschichte in die Gegenwart der Gläubigen erst da zu ihrem Ziel, wo die Liturgie feiernde Gemeinde insgesamt und jeder Einzelne in ihr die vertikale Verleiblichung Gottes in Jesus Christus horizontal verleiblicht. Entsprechend erklärt Joseph Ratzinger den Sinn der christlichen Sakramente als Einfügung des Menschen in den von Christus her kommenden Geschichtszusammenhang. Wörtlich bemerkt er: «Die christlichen Sakramente empfangen heißt: eintreten in die von Christus ausgehende Geschichte».<sup>11</sup>

Präziser kann man kaum ausdrücken, was Johannes Betz mit seiner etwas sperrigen Bezeichnung der Eucharistie als der *kommemorativen Aktualpräsenz des Pascha-Mysteriums*<sup>12</sup> meint: nämlich die Gegenwart der Selbsthingabe des Erlösers im anamnetischen Handeln der Kirche und des einzelnen Gläubigen. Das griechische Wort *ἀνάμνησις* bedeutet einerseits: Das Heil ist nicht noch ausständig wie in den verheißenden Symbolhandlungen des Alten Testaments; das Heil hat sich schon ereignet im Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu. Aber dieses Heil wird in der Eucharistiefeyer nicht nur erinnert, das heißt in der Vergangenheit belassen, sondern so geistgewirkte Gegenwart, dass das *Handeln* (die *Aktualpräsenz*) des in den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein real präsenten Erlösers im *Handeln* der

gläubigen Empfänger Gestalt annimmt. Man kann diesen Vorgang auch als «pascha» oder «transitus» der *vertikalen* (Verleiblichung Gottes in Jesus Christus) in die *horizontale* Inkarnation (Verleiblichung Christi in der Kirche und in jedem einzelnen Gläubigen) beschreiben.<sup>13</sup>

## 2. Die Untrennbarkeit von Glaube und Sakrament

In *jedem* Sakrament gehören *Materie* und *Wort* zusammen. Die *Materialität* des Sakramentes steht für die Einbeziehung der *Schöpfung*; und die *Wörtlichkeit* steht für die Einbeziehung der *Geschichte*. Schon das in der Tora und im Tempelkult sakramental gestaltete Gottesverhältnis Israels integriert Schöpfung und Geschichte, Kosmos und Menschheit. Der einzelne Israelit lebt sein Gottesverhältnis nicht unsichtbar und nicht als isoliertes Ich, sondern in Raum und Zeit, in der Materialität und Geschichtsgebundenheit seines Daseins. Er empfängt seinen Glauben «aus der Gemeinschaft derer, die vor ihm geglaubt haben und die ihm Gott als eine gegebene Realität zutragen. Die Geschichtlichkeit des Glaubens bedeutet zugleich seine Gemeinschaftlichkeit».<sup>14</sup>

Das wird innerhalb des Christentums exemplarisch deutlich zuerst und zunächst in der Taufe. Das Taufwasser vergegenwärtigt die bis in jede Tiefe herabsteigende Liebe des Erlösers; aber nicht ohne das Wort, das zugleich Deutung und Verwirklichung des Ausgesagten ist; und auch nicht ohne die Antwort des Empfängers, die in der Ich-Form «ich glaube» zugleich ein Bekenntnis zum trinitarischen Gott und zu dem Credo der Kirche ist. Der taufende Diakon oder Priester fragt im Namen der gesamten Kirche, gleichsam als das «Ich» der als Subjekt verstandenen Kirche; und der Empfänger antwortet – ebenfalls in der Ich-Form – mit einer ihm durch die Kirche vorgegebenen Formel. So wird in dem Glaubensbekenntnis, das der Taufe vorausgeht, anschaulich: Der *Glaube* des je Einzelnen und das *Sakrament* der Kirche verhalten sich nicht zueinander wie das Eigentliche zum Uneigentlichen, sondern Glaube und Kirche/Sakrament gehören *wesentlich* zusammen. Paulus spricht nicht nur von der Heilsnotwendigkeit des Glaubens (Röm 3, 28; 5, 1; Gal 2, 16; 3, 8), sondern auch von der Heilsnotwendigkeit der Taufe (Röm 6, 7; Gal 3, 26f). Natürlich gibt es Glaube und also ein Wirken der Gnade *vor* der Taufe. Die Tradition kennt das Phänomen der Begierdetaufe, die schon vor dem Empfang des Sakramentes Vergebung und Rechtfertigung bedeutet. Aber daraus darf man nicht schließen, dass die Spendung bzw. der Empfang des Sakramentes nur etwas Äußerliches und eigentlich Entbehrliches sei. Wer die Gnade des Erlösers

annehmen will, aber gleichzeitig die Taufe verweigert, lehnt auch die vom Sakrament bezeichnete Rechtfertigung ab. Karl Rahner bemerkt: Wenn ein Mensch in einer Situation lebt, «in der die leibhaftige und gesellschaftliche Erscheinung des göttlichen Lebens, Taufe genannt, möglich ist, dann kann ein Mensch nicht sagen, er wolle dieses göttliche Leben, lehne aber sein leibhaftiges In-Erscheinung-Treten ab. Das wäre so, wie wenn einer die konkrete Tat der Liebe ablehnt und dennoch behauptet, er liebe. Das wäre so, als wenn ein Mensch nicht erwachsen werden wollte, mit der Erklärung, er sei ja auch schon im embryonalen Zustand ein Mensch und verzichte darum auf eine weitere Entfaltung seines Menschseins.»<sup>15</sup> Das Sakrament der Taufe ist nicht nur die Veranschaulichung oder Verleiblichung einer immer schon vorhandenen Wirklichkeit. Denn die Gnade des Erlösers ist erst dann wirksam, wenn sie nicht nur privat und unsichtbar, sondern in der Gemeinschaft der Kirche und also sichtbar angenommen wird.<sup>16</sup> Es ist nicht in das Belieben des einzelnen Gläubigen gestellt, ob er seinen Glauben an die rechtfertigende Gnade in der Kirche verleiblichen will oder nicht. Wie es einen christologischen Dokerismus gibt, so auch einen ekklesiologischen. Der Inkarnation des göttlichen Logos entspricht die Inkarnation des Glaubens durch seine sichtbare Einfügung in die Kirche. «Wie ist es», fragt Rahner, «wenn einer, der jemand anderen von Herzen liebt und dann auch, obwohl ihm das vielleicht aus irgendwelchen Gründen gar nicht leicht fällt, das entscheidende Wort seiner Liebe dem anderen sagt?» Und Rahner antwortet auf die von ihm selbst gestellte Frage: Die Liebe «wäre nicht einfach dieselbe, wenn sie sich nicht in dieser ihrer Verlautbarung ausdrücken und so sich *selber* verwirklichen würde.»<sup>17</sup>

Die Taufe gliedert ihre Empfänger ein in eine sichtbare Gemeinschaft. Gemeint ist die Gemeinschaft, die alle Getauften aller Konfessionen verbindet, weil diese sich gemeinsam zu dem dreieinen Gott und zur Erlösung in und durch Christus bekennen. Man gehört zwar immer auch eben der Konfession und eben der Ortskirche an, in der die Taufe stattfindet. Aber mit einem Orts- oder Konfessionswechsel ist keine Wiederholung der Taufe notwendig. Denn die Taufe ist das sichtbare Band, das alle Christinnen und Christen verbindet.<sup>18</sup> Und dieses Band besteht auch dann noch, wenn jemand die Ortskirche wechselt; selbst dann noch, wenn er die Konfession wechselt oder mit der Strafe der Exkommunikation aus einer bestimmten Bekenntnisgemeinschaft ausgeschlossen wird. Jeder Mensch, der einmal getauft worden ist, bleibt unwiderruflich gezeichnet von der bedingungslos verzeihenden Liebe des Erlösers. Er kann juristisch aus der Kirche austreten und sich durch seinen Unglauben oder seine Sünde von Christus trennen. Aber Christus hält auch dem verhärtetsten Sünder seine Hand hin.

Seine Hand bleibt ausgestreckt. Und die Kirche jedweder Konfession bezeugt dies durch die schlichte Tatsache, dass sie keines ihrer Glieder *gänzlich* exkommunizieren *kann*. Exkommunikation gibt es stets nur in begrenzter Weise. Jemand kann für immer oder zeitlich begrenzt von der Eucharistiegemeinschaft ausgeschlossen werden. Aber er bleibt auch dann noch Glied der sichtbaren Kirche, weil sich seine Taufe nicht für ungeschehen erklären lässt. Das ist eine viel zu wenig bedachte Tatsache: Ein getaufter Christ, eine getaufte Christin gehört auf Grund der Taufe für immer eben der Kirche an, die das Zweite Vatikanische Konzil als «Grundsakrament» beschrieben hat. Anders gesagt: Was auf der geistlichen bzw. personalen Ebene der Christusbeziehung möglich ist, ist auf der sakramentalen Ebene der Kirchengliedschaft nur partiell möglich: nämlich die «Ex-kommunikation». Die Tradition sagt: Es gibt Sakramente, die unauslöschlich einen «sakramentalen Charakter» verleihen. Gemeint ist nicht ein irgendwie geartetes Brandzeichen oder «Prägemal», sondern dies: dass die Sakramente, die nur einmal gespendet werden, ihre Empfänger unwiderruflich eingliedern in jenes sakramentale Mittel und Werkzeug des Erlösers, das wir Kirche nennen.

Aber es gibt auch Sakramente, die wiederholbar sind; und unter ihnen das Sakrament, aus dem sich die Kirche täglich neu empfängt: das Sakrament der Eucharistie. In ihm wird dasselbe Geschehen wie auch in der Taufe Gegenwart; aber doch so, dass die Taufe immer schon vorausgesetzt wird. Der sich bis zur Konsequenz des Kreuzes hingebende bzw. opfernde Erlöser lädt immer wieder dieselben Brüder und Schwestern ein, die er ein für alle Mal mit seiner bedingungslosen Liebe beschenkt und seinem mystischen Leib, der Kirche, eingegliedert hat. Er lädt ein – nicht, um die Taufe zu wiederholen, sondern um seine Kirche als sein sakramentales Mittel und Werkzeug zur Heimholung aller Menschen zu formen.

### *3. Die vertikale und die horizontale Sakramentalität der Eucharistie*

Viele protestantische Theologen wollen das Herrenmahl nicht vom letzten Mahl Jesu herleiten, sondern generell von der Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern und vor allem auch mit den sogenannten «outcasts», mit Zöllnern und Sündern. Selbst Wolfhart Pannenberg, der von seinen protestantischen Kollegen nicht selten als katholisierend kritisiert wird, betont: «Da die Einladung Jesu selbst in ihrer unbeschränkten Offenheit die Grundlage der Mahlgemeinschaft mit ihm ist, hat der Liturge bei der Feier des Herrenmahles nur die Einladung Jesu zu vermitteln. Er darf sie nicht von sich aus einschränken; denn es handelt sich um das Mahl des Herrn, nicht

um die Veranstaltung einer Kirche [...]. Insbesondere darf die Zulassung nicht wegen Differenzen im Verständnis des Herrenmahls oder wegen sonstiger Unterschiede in Lehre und kirchlicher Ordnung verweigert werden. Die dem entgegengesetzte Praxis der Exkommunikation in der Kirchengeschichte und in den heutigen Konfessionskirchen steht im Widerspruch zum Wesen des Herrenmahls.»<sup>19</sup> Wenn Paulus vor der Gefahr des unwürdigen Essens und Trinkens warnt (1 Kor 11, 27–34; 16, 22), dann formuliert er aus Pannenberg's Sicht nicht eine Zulassungsbedingung, sondern fordert lediglich als *Konsequenz* der Mahlgemeinschaft mit Christus Diakonie und Nächstenliebe.

Doch diese Sicht unterschlägt etwas Wesentliches. Es geht zumindest in dem Mahl, das mit der Aufforderung «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» verbunden ist, nicht um ein bloßes Mahl. Die beiden Gesten der Gabe des Brotes und des Bechers sind zwar übernommen aus dem Ritus des jüdischen Pascha-Mahles; doch sie werden zu Trägern eines sakramentalen Geschehens durch die Begleitworte Jesu. Durch sie geschieht die sakramentale Antizipation der blutigen Selbsthingabe am Kreuz.<sup>20</sup> Deshalb hat Hartmut Gese seine eigene Konfession aufgefordert, das Herrenmahl nicht seiner eigentlichen, nämlich der sakramentalen Dimension zu berauben. Er, ein protestantischer Exeget, hat durch seine Forschungen den Beweis erbracht, dass es schon im zeitgenössischen Judentum Jesu den Brauch gab, Mahlgemeinschaft gleichsam als Sakrament, nämlich als opfernden Dank an JHWH zu feiern.<sup>21</sup>

Entsprechend ist die Eucharistie nicht Mahl *und* Opfer, sondern *als* Mahl *auch* Opfer. In den durch die sogenannten Einsetzungsworte gedeuteten Mahlgesten ereignet sich eben jene «kommemorative Aktualpräsenz» des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers, die Johannes Betz in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Epiphanie-Denken Casels als ein Handeln beschreibt, das erst da zum Ziel kommt, wo die Adressaten bzw. Empfänger sich einbeziehen lassen in dieses Handeln. So ist das Opfer des sich unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein selbst hingebenden Erlösers auch ein Opfer der Erlösten; so ist die sakramentale Vergegenwärtigung des Opfers Christi auch Opfer der Kirche. Der Erlöser degradiert die Empfänger seines Opfers nicht zu passiven Empfängern; im Gegenteil, er will im Sinne des biblisch bezeugten Bundes-Handelns «Mit-Liebende». Gerade *weil* die Empfänger der Eucharistie *alles* von ihrem Erlöser *empfangen*, sind sie nicht seine bloßen *Objekte*. Vielmehr schenkt der eucharistische Christus seinen Adressaten *auch* die Inklusion ihres Handelns in das seine. Gemeint ist das Gegenteil dessen, was die protestantische Kritik «Synergismus» genannt hat. Die in das Erlösungswerk des Erlösers inkludierten



Eucharistieempfänger fügen dem Heilswerk Christi nichts hinzu, sie sind keine Miterlöser; aber sie werden von Christus einbezogen in die eigene Selbstverschenkung. Oder mit Augustinus ausgedrückt: Wer Christus empfängt, darf und soll *sein*, was er *empfängt*.<sup>22</sup>

Spätestens im Epheser- und Kolosserbrief werden *Glaube* und *Taufe*, *Rechtfertigung* und *Kirche*,<sup>23</sup> *eucharistischer* und *kirchlicher* Leib Christi<sup>24</sup> als jeweils untrennbar voneinander betrachtet. Und nicht nur von katholischen, sondern auch von protestantischen Historikern<sup>25</sup> durchgängig belegt ist der Befund, dass die Väter den würdigen Empfang der Eucharistie nicht nur an die Bereitschaft zur Diakonie, sondern auch an die sakramentale Kongruenz mit dem Bekenntnis der Eucharistie feiernden Kirche binden.<sup>26</sup>

Weil Ignatius von Antiochien († 107) die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Bischof (Vorsteher der Eucharistiefeier) zur Bedingung der Zulassung zur Eucharistie erklärt, repräsentiert er für Rudolph Sohm (1841–1917) das Wesen des Katholizismus, genauer gesagt: des «Altkatholizismus». Denn weil Cyprian († 258) den der Eucharistie vorstehenden Ortsbischof außerdem noch zum Repräsentanten der Gesamtkirche vor Ort erklärt, ist der Karthager Urvater jenes «Neukatholizismus», der die Zulassung zur Eucharistie nicht nur an die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Ortsbischof, sondern auch an die mit dem Papst bindet. Denn – so die Argumentation des katholischen Kirchenrechts: Nicht nur die Einheit der einzelnen Ortskirche, sondern auch die Einheit der vielen Ortskirchen untereinander braucht ein sichtbares Kriterium.<sup>27</sup>

Rudolph Sohm formuliert keineswegs eine Extremposition der protestantischen Kritik. Im Gegenteil: Von Adolf von Harnack über Emil Brunner bis hin zu Falk Wagner, Ulrich Luz, Ulrich Körtner und Ingolf U. Dalferth wird in immer neuen Variationen die These vertreten, dass der Protestantismus seine Berechtigung gerade darin findet, nicht Kirche nach dem Selbstverständnis der katholischen Tradition zu sein.<sup>28</sup> Auch aus ihrer Perspektive wird die pneumatische (wahre) Kirche Christi sichtbar; aber immer nur punktuell in der Versammlung der Hörer des Wortes und der Empfänger des Sakramentes. Oder anders gesagt: Die protestantische Theologie ist nicht in Gänze, aber doch in weiten Teilen von der Auffassung bestimmt, dass es nur eine *vertikale*, nicht aber auch eine *horizontale* Sakramentalität gibt. Vertikale Sakramentalität bedeutet die Untrennbarkeit der Selbstversenkung Jesu Christi von den konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines. Horizontale Sakramentalität der Eucharistie bedeutet die Untrennbarkeit der eucharistischen Mahlgemeinschaft von der in den Apostelnachfolgern sichtbar geeinten Kirche. Das protestantische Abendmahl kennt diese Bindung der Abendmahlgemeinschaft an die kirchliche *Communio* nicht. Im



Unterschied zu den orthodoxen Kirchen: Sie binden die Zulassung zum Altarssakrament ausdrücklich an die Bekenntnisgemeinschaft mit dem Bischof. Diese ist aus ihrer Sicht zwar weniger Zulassungsbedingung als Konsequenz des Eucharistieempfangs,<sup>29</sup> aber der Nexus zwischen vertikaler und horizontaler Sakramentalität wird von der russischen und von der griechischen Orthodoxie ebenso stark betont wie von der katholischen Tradition. Nicht von ungefähr hat Wolfgang Thönissen von der eucharistischen Ekklesiologie als dem Feld gesprochen, das Potentiale für die Wiedervereinigung der katholischen mit den orthodoxen Kirchen enthält.<sup>30</sup> Jedenfalls ist es für das orthodoxe Selbstverständnis ebenso unmöglich wie für das katholische, die Einheit, die Christus in der eucharistischen Selbstversenkung stiftet, als eschatologische Zielvorstellung zu betrachten, auf die sich die vielen Bekenntnisgemeinschaften gemeinsam beziehen, wenn sie ihre Unterschiede nicht mehr als trennend, sondern im Gegenteil als wechselseitige Bereicherung wahrnehmen. Es war Karl Barth, der nach den Erfahrungen der protestantischen Bekenntnisgemeinschaft im «Dritten Reich» gesagt hat: Wer die von Schuld bewirkte Trennung der Konfessionen als von Gott gewollten Pluralismus «versöhnter Verschiedenheit» schönredet, kann sich für seine Ideologie ganz gewiss nicht auf Christus und die heilige Schrift berufen.<sup>31</sup>

#### 4. Sakramentalität als Kriterium des Christseins?

Natürlich kann und muss man die Frage stellen: Wieviel Bekenntnisgemeinschaft, wieviel ekklesiale Einheit ist denn Voraussetzung für die Zulassung zur Eucharistie? Ein Getaufte, so wurde oben schon erklärt, gehört ja selbst dann noch zur sichtbaren (sakramentalen) Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, wenn er juristisch ausgetreten ist. Und dennoch sind innerhalb der katholischen und orthodoxen Traditionen nur die Getauften zur Eucharistie zugelassen, die zumindest nicht öffentlich in einem für jedermann empirisch wahrnehmbaren Dissens zu der Bekenntnisgemeinschaft stehen, innerhalb derer sie kommunizieren wollen. Das Bußinstitut der alten Kirche hat Mitglieder, die für jedermann offensichtlich ihren Glauben verleugnet oder gegen das Credo und die Lebensregeln der Kirche verstoßen hatten, für eine gewisse Zeit aus der Eucharistiegemeinschaft, nicht aber aus der Kirche ausgeschlossen. Frage: *Warum nur aus der Eucharistiegemeinschaft?* Antwort: *Weil es beim Empfang des Sakramentes der Eucharistie gar nicht primär um den Empfänger, sondern um dessen Bedeutung für die Kirche geht.* Die besagte Exkommunikationsbuße der alten Kirche war nicht Ausdruck einer rigorosen Moral, sondern von der Vorstellung bestimmt, dass die Gemeinschaft

der Eucharistieempfänger nur dann glaubwürdiges Mittel und Werkzeug Christi – sprich: «Grundsakrament» – zu sein vermag, wenn der einzelne Kommunikant in Übereinstimmung mit seiner Kirche lebt.

Gerade in jüngster Zeit vertreten protestantische Ökumeniker<sup>32</sup> wieder offensiv die These, das Abendmahl sei das Mahl der Sünder. Die Empfänger des Abendmahls bzw. der Eucharistie – so betonen sie – sind weder Darstellung, noch Mittel und Werkzeuge der Einheit. Sie sind zunächst einmal Sünder und also schuld am Zerbrechen der Einheit. Wenn Sünder gemeinsam zum Altar treten, ihre Schuld bekennen und dann den für uns alle hingegebenen Leib des Herrn empfangen, dann ignorieren sie nicht, was zwischen ihnen steht, sondern strecken sich gemeinsam aus nach dem Erlöser, der allein heilen kann, was verwundet ist. Das ökumenische Problem der Gegenwart ist, so erklären sie, nicht ein vorgezogenes Zuviel an Gemeinsamkeit, sondern die Ärgernis erregende Selbstverständlichkeit, mit der man den jeweils «Anderen» von der Abendmahlsgemeinschaft ausschließt. Die Gemeinden der lutherischen und reformierten Bekenntnisse hätten ihre Exkommunikationspraxis in eine Praxis der Einladung umgekehrt. Wenn endlich auch katholische und orthodoxe Kirchen die Zulassung zur Eucharistie von der Zugehörigkeit zu der je eigenen Konfession trennen würden, dann könnte zusammenwachsen, was die Vergangenheit zerrissen hat.

Angesichts dieser und ähnlicher Aussagen sollte man meinen, dass jede lutherische oder reformierte Gemeinde wenigstens an jedem Sonntag Abendmahl feiert und darauf achtet, dass möglichst alle Gottesdienstteilnehmer kommunizieren. Doch das Gegenteil ist der Fall. In vielen Landeskirchen feiern die einzelnen Gemeinden nur alle vier Wochen den Sonntagsgottesdienst unter Einschluss des Abendmahls. Und wenn der Ostersonntag nicht der vierte Sonntag entsprechend der vierwöchigen Abfolge von Gottesdiensten mit Abendmahl ist, dann fällt die Austeilung des Sakramentes selbst am höchsten Feiertag des Kirchenjahres aus.

Theologen wie Karl Barth und Eberhard Jüngel machen keinen Hehl aus ihrer Auffassung, dass die Elemente des Wassers bei der Taufe und des Brotes und Weines beim Abendmahl nichts anderes als *Veranschaulichungen* des Rechtfertigungsgeschehens seien.<sup>33</sup> Auf die Frage, ob ein Christ, der an einem Sonntagsgottesdienst mit Abendmahl teilnimmt, «mehr» empfangen hat als ein Christ, der sich auf das gläubige Hören des Wortes beschränkt hat, antworten meines Wissens alle protestantischen Theologen letztlich mit: «Nein!» Man spricht zwar von der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente, weswegen neben dem Element des Brotes auch das des Weines, die Anwesenheit einer Gemeinde und die Rezitation der Einsetzungsworte

wichtig erscheinen. Aber was der Empfang des Abendmahls unter den Zeichen von Brot und Wein über den gläubigen Empfang des Wortes von der Rechtfertigung hinaus bewirkt, bleibt ungesagt.

Kein katholischer Theologe wird bezweifeln, dass ein Christ, der in einer Eucharistiefeier das Sakrament nicht empfängt, aber hörend und betend mit Christus kommuniziert, einem Christen vorzuziehen ist, der ohne persönliche Anteilnahme das Sakrament empfängt. Und dennoch gibt es aus katholischer Sicht ein doppeltes «Plus» der sakramentalen gegenüber der nichtsakramentalen Kommunikation mit Christus. Das erste liegt in der unwiderruflichen (*ex opere operato*) Selbstbindung Jesu Christi an das Sakrament (im Falle der Eucharistie an die konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines) – mit dem Effekt, dass der Empfänger nicht nur hoffen darf, sondern im Glauben weiß, dass er in einem bestimmten Moment das empfängt, was die konsekrierten Gestalten bezeichnen. Und das zweite «Plus» der sakramentalen gegenüber der nichtsakramentalen Kommunikation liegt in der Sakramentalisierung des Empfängers selbst; darin, dass er nicht nur ein Sakrament empfängt, sondern selbst Sakrament werden kann, bildlich gesprochen ein Baustein eben der Bekenntnisgemeinschaft, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei das Mittel und Werkzeug Christi zur Heimholung aller Menschen. Sakrament *sein*, d. h. sichtbares Mittel und Werkzeug, kann man nicht auf private oder unsichtbare Weise. Und da die Wahrheit, zu der sich alle Christen bekennen, eine Person ist, sind es schon in den Sendschreiben des Ignatius nicht Schriften oder Dogmen, sondern die der Eucharistiefeier vorstehenden Christus-Repräsentanten, die als Kriterien der Übereinstimmung zwischen dem Glauben des Einzelnen und dem Glauben der Kirche fungieren. Die namentliche Nennung von Ortsbischof und Papst in jedem Hochgebet jeder Eucharistiefeier ist öffentliches Bekenntnis zu der von ihnen repräsentierten Einheit und nicht, wie viele meinen, bloße Fürbitte.

Dass diese Auffassung keine Erfindung der Gegenreformation ist, lässt sich unzähligen Dokumenten des frühen Christentums entnehmen. Einen Teil dieser Dokumente hat der Jesuit Ludwig Hertling zusammengetragen. Da wird z. B. berichtet von dem häretischen Patriarchen Macedonius von Konstantinopel, der orthodoxe Christen mit Gewalt zum Konsumieren der von ihm konsekrierten Hostie zwingt – in der Überzeugung, damit würden sie sich zur Bekenntnisgemeinschaft mit ihm bekennen. Oder Sophronius berichtet im 7. Jh. von einem Häretiker, der sich zum wahren Glauben bekehren wollte, aber Angst vor Übergriffen seiner bisherigen Glaubensgenossen hatte; dass diese aber, als sein Empfang des Altarssakramentes in einer katholischen Kirche bekannt wurde, den damit erfolgten Übertritt

als Faktum betrachteten. Das Bewusstsein, sakramentale Kommunikation sei identisch mit Einschreibung in die Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, in der kommuniziert wurde, war auch im einfachen Volk überall verbreitet. Hertling verweist auf ein Dokument, das von einem Ehemann berichtet, der meinte, er könne die Konversion seiner Frau zur katholischen Kirche dadurch rückgängig machen, dass sie die von ihr in einer katholischen Kirche konsumierte Hostie erbreche. Hertling kommentiert: «Es kommt [...] nicht darauf an, die geschichtliche Zuverlässigkeit derartiger Erzählungen zu prüfen, auch nicht darauf, ob alles zulässig war, was manche mit der Eucharistie taten [...]. Es geht hier um die Grundanschauung, die in solchen Geschichten deutlicher wird als aus langen theoretischen Erörterungen: dass nämlich die sakramentale Kommunion das Zeichen und geradezu die Wirkursache der kirchlichen Gemeinschaft war, genauer gesprochen, die Wirkursache der Eingliederung in die Gemeinschaft.»<sup>34</sup>

Allerdings sollte man gegen jede Überbetonung der sakramentalen Christusgemeinschaft auch deren Relativität erkennen. Weil es unterschiedliche Grade der sakramentalen Einheit gibt, können alle christlichen Konfessionen die Taufe wechselseitig anerkennen. Und weil es unterschiedliche Grade der sakramentalen Einheit gibt, ist es auch nicht diskriminierend, wenn das berühmt-berüchtigte Lehrschreiben «Dominus Iesus» die Kirchen, die wie die römisch-katholische ein sakramentales Selbstverständnis haben, von den christlichen Gemeinschaften unterscheidet, die sich zwar auch Kirchen nennen, aber ihre Kirchlichkeit doch selbst nicht sakramental verstanden wissen wollen.

Auch aus katholischer Sicht entscheidet nicht der Grad der sakramentalen Übereinstimmung mit dem Christusbekenntnis des Papstes und des Ortsbischofs über die Heiligkeit (Christusgemeinschaft) des einzelnen Christen. Man kann auf der sakramentalen Ebene in völligem Einklang mit der eigenen Kirche leben und trotzdem von Christus getrennt sein. Und umgekehrt: Man kann mit Christus tief verbunden sein, ohne mit der Kirche in völligem Einklang zu leben. Das gilt aus katholischer Sicht für *jeden* nichtkatholischen Christen. Er kann ein Heiliger sein und mit Christus in tieferer Verbindung stehen als alle Katholiken, wird aber deshalb von diesen nicht zur Eucharistie eingeladen, solange er die Bekenntnisgemeinschaft mit dem im Hochgebet genannten Papst und Ortsbischof bewusst ablehnt.

Nur allzu häufig ist der Fall, dass jemand auf der sakramentalen Ebene in dogmatischer und rechtlicher Übereinstimmung mit seiner Kirche lebt, diese gar als Amtsträger repräsentiert, sich aber gleichzeitig durch eine Sünde, die nicht öffentlich bekannt ist, von Christus getrennt hat. Und umgekehrt: Wer nicht zur sakramentalen Kommunion zugelassen ist, kann gleichzeitig

so mit Christus verbunden sein, dass man ihn heilig nennen darf. Wer sakramental kommuniziert, empfängt nicht deshalb schon «mehr» Christus als einer, der «nur» personal-existenziell kommuniziert. Denn das «Plus» der sakramentalen Kommunion ist vor allem in ihrer ekklesialen Dimension zu suchen. Und der höhere Grad von Einbindung in die Sakramentalität der Kirche ist weniger Auszeichnung als Verantwortung.

Vor diesem Hintergrund sollte man die Diskussion um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten versachlichen. In einer Zeit, in der die nur *geistliche* Kommunion die Regel und die *sakramentale* Kommunion die Ausnahme war,<sup>35</sup> fühlte sich kaum ein Christ durch den Ausschluss von der sakramentalen Kommunion diskriminiert. Mittlerweile ist das anders, weil fast jeder, der an einer Eucharistiefeyer teilnimmt, auch sakramental kommuniziert. Während man sich im Falle der Versöhnung mit Christus fast ausschließlich mit der persönlichen Bitte um Vergebung begnügt und den Empfang des Bußsakramentes in aller Regel meidet, verhält es sich in Bezug auf das Altarssakrament genau umgekehrt. Es müsste auf breiter Ebene wieder neu bewusst werden, dass die Zulassung oder Nichtzulassung zur sakramentalen Kommunion in keiner Weise darüber entscheidet, ob jemand ein guter Christ ist oder nicht, ob jemand Christus nahe steht oder nicht.

Der französische Schriftsteller Charles Péguy (1873–1914) hat bis zu seinem Tod auf dem Schlachtfeld von Verdun nicht sakramental kommuniziert. Er hatte – zeitweilig aus der Kirche ausgetreten und Kommunist – die Schwester seines Jugendfreundes Marcel Baudouin geheiratet, von der er vier Kinder erhielt. Seine Frau lehnte auch nach seiner Rückkehr zum Glauben eine kirchliche Trauung und die Taufe ihrer Kinder ab. Péguy wusste, dass er das Ehesakrament nicht empfangen hatte; und er empfing deshalb auch kein anderes Sakrament. Dennoch war sein Christsein ein eucharistisches. Er hat, wenn es die Umstände erlaubten, täglich eucharistische Anbetung praktiziert und Christus gebeten, er möge sich so mit ihm verbinden, dass die sakramentale Wunde seines Christseins durch sein persönliches Glaubenszeugnis kompensiert werde. Er wusste, dass er mit Christus tief verbunden sein konnte, ohne in vollem Maße in die Sakramentalität seiner Kirche inskribiert zu sein. Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar hat Charles Péguy als Heiligen bezeichnet und ihm die m. E. schönste Darstellung seines «Fächers laikaler Stile des Christseins» gewidmet.<sup>36</sup>

Dieser Hinweis auf das heroische Christsein von Charles Péguy soll die Problematik, die mit der Frage nach der Zulassung zivil wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie verbunden ist, in keiner Weise verharmlosen. Wenn man bedenkt, dass viele junge Paare mit dem Eheprotokoll etwas

unterschreiben, was sie trotz der Erklärungen des mitunterschreibenden Priesters nicht wörtlich meinen; und wenn man bedenkt, dass nur das Gewissen des Einzelnen letztlich entscheiden kann, ob die von der Kirche anerkannte oder die nach einer Scheidung zivil eingegangene zweite Verbindung eine sakramentale Ehe ist, dann ist es nicht Anpassung an den alles relativierenden Zeitgeist, wenn die Kirche ihre bisherige Praxis überprüft. Mit Recht hat Eberhard Schockenhoff betont, dass das Geflecht fremder und eigener Schuld, dass die Endgültigkeit von Entscheidungen zum Beispiel des längst in einer neuen Verbindung lebenden Partners oder die Unmöglichkeit der Rückkehr in ein Leben mit dem verlassenen Partner Fakten schafft, die die Kirche zumindest dann berücksichtigen muss, wenn ein zivil wiederverheirateter Geschiedener seinen Glauben kirchlich praktiziert und deshalb Wert legt auf sakramentale Kongruenz.<sup>37</sup>

Natürlich kann man einwenden, was oben erklärt wurde: dass die Heiligkeit eines Christen nicht von dem Grad seiner sakramentalen Kongruenz mit der Kirche abhängt. Doch das ist nur die halbe Wahrheit. Denn die Eucharistiefeier ist ja nicht nur in dem Augenblick des Empfangs der konsekrierten Gestalten, sondern in Gänze sakramentale Begegnung mit dem Handeln des Erlösers. Deshalb ist eine rein innerliche, irgendwie nur platonische Mitfeier der Eucharistie zumindest dann eine Zumutung, wenn sie wie im Falle zivil wiederverheirateter Geschiedener auf Dauer verlangt wird. Wer an der Eucharistiefeier teilnimmt, kommuniziert ja nicht privat, sondern in der *Communio* der Mitfeiernden mit Christus. Er will teilnehmen an dem *transitus* der vertikalen Inkarnation des göttlichen Sohnes in die horizontale Inkarnation der Kirche. Und er fragt deshalb zu Recht, warum eine zumindest nicht allein von ihm verschuldete Inkongruenz mit einem einzigen Punkt der kirchlichen Lebensform den lebenslangen Ausschluss von der sakramentalen Kommunion rechtfertigt. Jedenfalls kann die Kirche selbst entscheiden, wieviel sakramentale Kongruenz für die Zulassung des einzelnen Gläubigen zur Eucharistie erforderlich ist, damit sie selbst als sichtbares Mittel und Werkzeug Christi glaubwürdig bleibt.

##### 5. *Sakramentales Christsein jenseits von Sakramentalismus und Mystizismus*

Es gibt eine Perversion des sakramentalen Denkens. Und die heißt *Sakramentalismus*. Deshalb gilt es strikt zu unterscheiden zwischen den Begriffen «Sakramentalismus» und «Sakramentalität». *Sakramentalismus* gründet in der *Identifikation*, *Sakramentalität* in der *Unterscheidung* zwischen einer bezeichnenden und einer bezeichneten Ebene: zwischen der sichtbaren und der



unsichtbaren Kirche, zwischen der Autorität des apostolischen Amtes und der Autorität Christi, zwischen Dogma und Wahrheit. Allerdings ist die bezeichnende Ebene mehr als ein zwischen Menschen vereinbartes Symbol. Denn die bezeichnende Ebene ist in demselben Maße, in dem sie von der bezeichneten Ebene unterschieden ist, doch auch mit dieser verbunden. Die katholische Kirche versteht sich als *Sakrament*; sie ist *nicht identisch* mit dem «mystischen Leib Christi», *aber auch nicht von ihm trennbar*. Sie ist, wie die Kirchenkonstitution des Vatikanum II formuliert, von Christus untrennbares Mittel und Werkzeug des Erlösers zur Heimholung möglichst aller Brüder und Schwestern.

Wer wahrhaft Christ ist, hält die Spannung zwischen bezeichnendem Sakrament und bezeichneter Wirklichkeit, zwischen Kirche und Reich Gottes, zwischen der Autorität der Bischöfe und der Autorität Christi, zwischen Dogma und Wahrheit aus. Heilige leiden nicht selten unter dieser Spannung. Aber sie halten sie aus. Sie sind weder Sakramentalisten, noch das Gegenteil davon. Das heißt: Sie *identifizieren* die sichtbare Kirche nicht mit der Gemeinschaft der Heiligen (*Sakramentalismus*). Und sie fliehen erst recht nicht aus der real existierenden Kirche in eine private Innerlichkeit (*Mystizismus*). Heilige halten den Abstand zwischen Sakrament und Wirklichkeit aus; und wenn sie anklagen, dann zuerst sich selbst – in dem Bewusstsein, dass jeder bei sich selbst anfangen sollte, wenn es um die existenzielle Beglaubigung von Dogma, Amt und Anspruch geht.

Es gibt in der Geschichte der Kirche immer wieder beide Versuchungen: die zur *Relativierung* und die zur *Verabsolutierung* der sichtbaren (sakramentalen) Kirche. Gegenwärtig steht für die erste Variante der Name *Eugen Drewermann* und für die zweite der Name *Marcel Lefebvre*.

Drewermann steht für eine Anti-Haltung, die das Festhalten an einer objektiven Wahrheit und einer objektiven Repräsentanz der Autorität Christi als Ursache für alle ekklesiogenen Neurosen der Christentumsgeschichte erklärt. Die entscheidende Verfälschung des Christentums durch das sakramentale Denken des Katholizismus liegt aus seiner Sicht in diesem Punkt: Die katholische Kirche hat «aus der Person und Botschaft Jesu, die wesentlich in der Erfahrung der Liebe bzw. der Nähe Gottes besteht [...], ein kompliziertes Lehrgebäude dozierbarer Inhalte gemacht [...], die sich wirklich nur durch ein autoritär verwaltetes, unfehlbares Lehramt überliefern und absichern lassen».<sup>38</sup> Deshalb fordert Drewermann eine radikale Entsakramentalisierung des real existierenden Christentums – sprich: seine Befreiung von Dogmen, Hierarchien und Objektivismen. Gern zitiert er Rahners Voraussage, der Christ von morgen werde ein Mystiker oder nicht mehr sein. Mystiker sind für ihn Gläubige, die sich an nichts festhalten außer an dem Gott, der sie festhält.



Im Mystizismus Drewermanns ist nur wirklich und von Bedeutung, was der je Einzelne als wirklich oder bedeutsam *erfährt*. Bei den Piusbrüdern ist es genau umgekehrt: Wirklich ist nur das, was die Autorität objektiv vorgibt, definiert und *dekretiert*. Lefebvre bezeichnet «die neuzeitliche Wende zum Subjekt» als Frucht des Protestantismus. Luther – so betont er – versteht die Wahrheit des Christentums nicht mehr als eine objektive, durch die Kirche definierbare Wirklichkeit, sondern als Erfahrung des Rechtfertigungsgeschehens durch den je einzelnen Gläubigen. Lefebvre sieht zwischen dem *Subjektivismus* des Protestantismus und dem *Objektivismus* des Katholizismus keine Brücke. Entweder – so erklärt er – wird das Erkennen und Verstehen des einzelnen Subjekts durch die Wahrheit konstituiert; oder umgekehrt die Wahrheit durch das einzelne Subjekt. Entweder ist die Wahrheit eine objektive, definierbare und zeitlos gültige Größe; oder sie ist eine menschliche Konstruktion.<sup>39</sup>

Marcel Lefebvre kann und will nicht akzeptieren, dass nur die mit dem lebendigen Christus kommunizierende Kirche stets in der Wahrheit ist; dass die Wahrheit, weil in Jesus Christus eine *Person*, nicht identisch ist mit der Heiligen Schrift und den Dogmen; dass die Erschließung der Wahrheit in der Sprache der Gläubigen ein nie abgeschlossener Prozess ist. Er sieht in der Vergeschichtlichung der Wahrheit – für ihn dasselbe wie Relativierung – das Grundübel des von Papst Pius X., dem Patron seiner Gemeinschaft, eindeutig verurteilten Modernismus. Aus der Sicht von Lefebvre ein besonders gravierendes Beispiel für die Tarnung des Abfalls von der Wahrheit mit dem Deckmäntelchen des Entwicklungsgedankens ist der Beschluss des deutschen Episkopates, im Falle einer Mischehe die Verpflichtung des katholischen Ehepartners zur Sicherstellung der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zu relativieren.<sup>40</sup> Hier zeigt sich – so meint er – exemplarisch, dass man das irrende Gewissen des protestantischen Ehepartners über die Wahrheit stellt, statt umgekehrt das irrende Gewissen durch die Wahrheit zu heilen.

Vor dem Hintergrund der beiden genannten Extreme des *Mystizismus* (Drewermann) und des *Sakramentalismus* (Lefebvre) wird unmittelbar einsichtig, dass die Bezeichnung der Kirche als *Grundsakrament* (LG 1) beide Extreme vermeiden will. Als *Sakrament* ist die Kirche nicht die Fortsetzung der Inkarnation des Logos; aber auch keine transzendente oder eschatologische Wirklichkeit. Christus hat seiner Kirche versprochen, immer bei ihr zu sein, sie niemals aus der Wahrheit, die er selber ist, herausfallen zu lassen. Dennoch ist sie nicht im physizistischen, sondern im sakramentalen Sinn sein Leib.

Das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi ist von der Vorstellung zu befreien, die geistgewirkte Personalisierung der Christusempfänger sei so etwas wie eine «Einverleibung». Heribert Mühlen bezeichnet den Heiligen Geist als «eine Person in vielen Personen».<sup>41</sup> Er drückt auf diese Weise aus, dass die Einheit, die Christus durch den Heiligen Geist wirkt, die vereinten Personen in demselben Maße zu ihrer je eigenen Personalität befreit, in dem er sie miteinander zu einer *Communio* zusammenschließt. Denn der Heilige Geist wirkt als ein und derselbe nicht nur unterschiedlich und unterscheidend, sondern er vertieft die personalen Unterschiede zwischen den Personen noch; allerdings so, dass diese Verschiedenheit die Einheit nicht schmälert, sondern potenziert.

Kurzum: Die Kirche ist weder die Fortsetzung der Inkarnation, noch bloßes Objekt des Erlösers, sondern sein in jeder Eucharistiefeyer neu ermöglichtes Sakrament, d. h. eine Gemeinschaft von Personen, die ihn sakramental empfangen (vertikale Sakramentalität), um ihn sakramental darstellen zu können (horizontale Sakramentalität) – gemäß der zitierten Sentenz des hl. Augustinus: «Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid!»

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Franziskus EISENBACH, *Der Beitrag der Mysterienlehre*, in: DERS., *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, 38–57; 41.

<sup>2</sup> «Die vielleicht fruchtbarste Idee unseres Jahrhunderts, die Mysterientheologie Odo Casels, gehört dem Bereich der Sakramententheologie zu; und man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass seit dem Ende der Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund der Liturgischen Bewegung und ihrer Wiederentdeckung des altkirchlichen Gottesdienstes zu begreifen sind.» (Joseph RATZINGER, *Sakrament – Typos – Mysterion*, in: *Gesammelte Schriften XI*, Freiburg 2008, 197–232; 197).

<sup>3</sup> LEO DER GROSSE, *Sermo LXXIV,2*: «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit, et ut fides excellentior esset ac firmior, visioni doctrina successit, cuius auctoritatem supernis inluminata radiis credentium corda sequerentur.» (PL 54, 398 A; CCL 138/A, 457).

<sup>4</sup> Kurt HÜBNER (*Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 191f) bemerkt: «Auf die formalen Zusammenhänge zwischen christlicher Eucharistie und antikem Kult hat insbesondere O. Casel hingewiesen. Er schreibt: «Die christliche Eucharistie steht ihrer Form nach ganz unter antiken Gesetzen, auch wo sie orientalische, besonders jüdische Elemente aufgenommen hat» [Altchristlicher Kult und Antike, in: *Jahrbuch für Literaturwissenschaft*, Münster 1923, 8]. «So wird die Eucharistie [...] zu einer symbolisch-dramatischen Aufführung der Erlösungstat» [Ebd. 9]. Was Casel dabei unter «symbolisch» versteht, erklärt er an einer anderen Stelle, wo er bemerkt, «durch den symbolischen Ritus» werde «das alte Ereignis wieder Gegenwart» [Ebd. 11]. Schließlich fasst er das

Ergebnis seiner Untersuchung mit folgenden Worten zusammen: «Die Begriffe: Opfer, Opfermahl, Gedächtnisfeier klingen für ein antikes Ohr durchaus konkret. Fand doch jeder antike Kult, auch der staatliche, seinen Höhepunkt in einem öffentlichen Opferakte. Sehr viele Opfer waren Speiseopfer und schlossen daher mit einem Schmause (θυσία) ab. Der dahinter stehende Gedanke ist der, dass man zuerst dem Gotte Nahrung darbietet und dann mit ihm zusammen von der Götterspeise isst. So wird man zum Genossen (κοινωνός) der Gottheit; die göttliche Kraft, die durch die Speise im Gotte gestärkt worden ist, strömt zurück auf die Mahlgenossen; oder doch vereinigt das gemeinsame Mahl Gott und Mensch so, dass die Menschen zur Würde der Götter emporgetragen werden. So wird der Altar zum heiligen Tische, die Opfer sind Tischgenossen der Himmlischen. Es ist eine höchst konkrete Art, durch den Genuss derselben Speise in die Lebensgemeinschaft und das Geschlecht der Götter einzutreten. Diese Konkretheit wird im christlichen Kult beinahe noch erhöht» [Ebd. 10].»

<sup>5</sup> Dazu: Burkhard NEUNHEUSER, *Der Beitrag Odo Casels zum Verständnis der Gegenwart Christi und seiner Heilstat in der liturgischen Feier*, in: Lothar LIES (Hg.), *Praesentia Christi* (FS J. Betz), Düsseldorf 1984, 278–292.

<sup>6</sup> Dazu: Viktor WARNACH, *Abendmahl und Opfer*, in: ThRv 58 (1962) 74–82; Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967.

<sup>7</sup> Vgl. Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 166–173; Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels* (TTS 18), Mainz 1982, bes. 314–320.

<sup>8</sup> Odo CASEL, *Glaube, Gnosis und Martyrium*, in: LL 15 (1941) 155–305; 251.

<sup>9</sup> Odo CASEL, *Mysteriengegenwart*, in: JLW 8 (1928) 145–224; 145.

<sup>10</sup> «[...] weil das göttliche Heilsgeheimnis mitten durch die Geschichte hindurchgegangen ist und sich in den geschichtlichen Heilstaten Jesu verwirklicht hat, darum wird auch in und mit dem göttlichen Mysterium, das sich an uns auswirkt, das Heilswerk Christi an uns wieder wirkliche Gegenwart, freilich nicht in geschichtlicher Tatsächlichkeit, sondern eben in und mit dem göttlichen Mysterium, das sich an uns auswirkt. Wir berühren die Heilsgeschichte und ihre Vergangenheit durch das göttliche Mysterium und seine überzeitliche Gegenwart.» (Gottlieb SÖHNGEN, *Der Wessensaufbau des Mysteriums* [GFTP 6], Bonn 1938, 52f). – Johannes BETZ (*Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1. *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*, Freiburg 1955, 253) kommentiert: «Die vergangene Heilstat gewinnt demnach in ihrer Auswirkung an uns, im sakramentalen Effekt, wieder Gegenwart. An diesem Punkt macht sich Söhngens Ausgangsposition, seine Argumentation vom modernen Sakramentsbegriff her, wieder geltend. Was da das Sakrament an Wirklichkeit enthält, das liegt im Effekt beschlossen. Nach Söhngen besteht das an uns gegenwärtiggesetzte Mysterium in seinem Sein untrennbar von dem inneren wirksamen Vollzug oder Effekt des Sakraments, der in seiner vollen Wirklichkeit eine geistig wirkliche Nachahmung des Heilswerkes Christi ist. Alle Linien der Söhngenschen Mysteriumskonzeption tendieren hin zum sakramentalen Effekt.»

<sup>11</sup> RATZINGER, *Sakrament* (s. Anm. 2), 209.

<sup>12</sup> In Absetzung von einer Reduktion des Christusereignisses auf bestimmte Topoi des Anfangs und des Endes betont Karl RAHNER (*Mysterien des Lebens Jesu*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. XVII/1, Freiburg 2002, 717f): «Nicht nur Inkarnation, Kreuz und Auferstehung sind Ereignisse, die universale Bedeutung in und trotz ihrer historischen Einmaligkeit und Kontingenz für das Heil aller haben [...], sondern dasselbe gilt grundsätzlich von allen Ereignissen im Leben Jesu. Durch diese Betrachtung als Mysterien werden diese Ereignisse nicht falsch sublimiert oder mythologisiert, sondern es wird bekannt, dass das eine ganze Leben Jesu mit all seinen Inhalten (jeder nach seiner Weise u. an seinem Platz) sinnhaft ausgerichtet und geeint im Tod und der Auferstehung das eine Ereignis ist, um dessentwillen Gott uns gnädig ist. Darin ist gerade eingeschlossen und muss bei der Meditation dieser Mysterien bedacht werden, dass wir gerade dadurch erlöst sind, dass das

Wort des Vaters die Niedrigkeit, Profanität u. Todgeweihtheit unseres Lebens annahm und eben darin die Gestalt der Gewöhnlichkeit unseres eigenen Lebens zum Ereignis der Gnade, die Gott letztlich selbst ist, machte. Der Mysteriencharakter der Einzelgeschehnisse im Leben Jesu ist also gerade immer ein und derselbe, der in seinem Tod und seiner Auferstehung zur deutlichsten Erscheinung kommt: indem das Endliche zu seiner bittersten Endlichkeit kommt, geschieht in ihm (nicht durch diese Selbstentlarvung als solche) die Ankunft der verklärenden Gottheit. Dafür ist (von der Auferstehung her) das ganze Leben Jesu Vorbild und endgültiges Unterpfand.»

<sup>13</sup> Jan-Heiner TÜCK (*Die Anwesenheit des Abwesenden. Notizen zur pneumatischen Selbstvergegenwärtigung Christi in der Eucharistie*, in: IKAZ 40 [2011] 38–43; 42) verweist in einem bemerkenswerten Aufsatz über die sakramentale Anwesenheit des Abwesenden auf eine Sentenz von George STEINER (*Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, 248) «Die ‚Andersheit‘, die in uns eintritt, macht uns anders.». Er bemerkt dazu: So vermag die eucharistische *communio* «die schmerzhaft erfahrene Abwesenheit Gottes in eine neue Erfahrung seiner Anwesenheit zu verwandeln.»

<sup>14</sup> Joseph RATZINGER, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, in: IKAZ 5 (1976) 218–234; 220.

<sup>15</sup> Karl RAHNER, *Taufe und Taufenerneuerung*, in: Schriften XVI, Einsiedeln 1984, 406–417; 409f.

<sup>16</sup> «Glauben als eine Entscheidung des für sich bleibenden Einzelnen gibt es gar nicht. Ein Glaube, der nicht konkret aufgenommen werden in die Kirche wäre, wäre kein christlicher Glaube. Das aufgenommen werden in die glaubende Gemeinschaft ist ein Teil des Glaubens selbst, nicht nur ein nachträglicher juristischer Akt.» (RATZINGER, *Taufe* [s. Anm. 14], 231).

<sup>17</sup> RAHNER, *Taufenerneuerung* (s. Anm. 15), 412.

<sup>18</sup> Innerhalb der orthodoxen Kirchen hat es lange Zeit auch die Auffassung gegeben, dass es eine sichtbare Kirchenzugehörigkeit nur auf ortskirchlicher Ebene gebe. Aber durchgesetzt hat sich die auch von der KOKiD (Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland) am 23.4.2007 in Magdeburg unterzeichnete Erklärung zur wechselseitigen Anerkennung der Taufe. Darin heißt es: «Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5, 10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4, 4–6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.»

<sup>19</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, § 85, S. 36.

<sup>20</sup> Weil Jesus in dem Mahl vor seinem Kreuzestod das große Gebet des jüdischen Pascha-Mahles, das *Berakha* genannte Gebet des Dankes, antizipativ auf seinen österlichen Sieg über die Scheel bezieht, wird es, wie Paulus sagt, zu einem «Opfer im Wort» (λογικὴ θυσία), das sich materialisiert in den sakramentalen Gaben der Hingabe: Brot und Wein als Leib und Blut Christi. Die nachösterliche Entstehung der Eucharistie wäre schwerlich erklärbar, ohne dass Jesus selbst sein Getötetwerden als Geben, als Hingabe, als stellvertretende Sühne erklärt hätte. «Wer», so fragt Papst Benedikt in seinem Jesus-Buch, «hätte sich leisten können, einen solchen Gedanken, eine solche Wirklichkeit zu schaffen? Wie hätte es möglich sein sollen, dass die frühen Christen – eindeutig schon in den 30er Jahren – widerspruchlos eine solche Erfindung angenommen hätten?» (Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. II. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 151).

<sup>21</sup> Vgl. Hartmut GESE, *Die Herkunft des Herrenmahls*, in: DERS., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 107–127.

<sup>22</sup> «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est [...] Estote quod videtis, et accipite quod estis.» (AUGUSTINUS, *Sermo* 272: PL 38, 1247f). – Vgl. DERS., *In Iohannis Evangelium* 26, 15: CCL XXXVI, 267f.

<sup>23</sup> Vgl. die Kontroverse zwischen Michael Theobald und Werner Löser über die paulinische Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Kirche: Michael THEOBALD, *Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 226–240; Werner LÖSER, «Jetzt aber seid ihr Gottes Volk» (1 Petr 2, 10) – *Rechtfertigung und sakramentale Kirche*, in: FZThPh 73 (1998) 321–333; Michael THEOBALD, *Das Gespräch geht weiter! Replik auf Werner Löser, Rechtfertigung und Sakramentale Kirche*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 241–249.

<sup>24</sup> Während Josef Hainz, Rudolf Schnackenburg oder Hans-Josef Klauck ein ekklesiologisches bzw. sakramentales Verständnis des Leib-Christi-Bildes affirmieren, tendieren Jürgen Roloff, Helmut Merklein und Michael Theobald zur Gegenthese. Dazu: Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg <sup>2</sup>2012, 150f.

<sup>25</sup> Vgl. Ferdinand KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, in: *Harnack-Ehrung* (FS Adolf von Harnack zum 70. Geb.), Tübingen 1921, 143–172; Werner ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954; BETZ, *Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* (s. Anm. 10); Walter SIMONIS, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (FTS 5), Frankfurt 1970.

<sup>26</sup> Dagegen Michael THEOBALD (*Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung* [BThSt 77], Neukirchen-Vluyn 2012, 82): «Weder macht Paulus die Zusage der Gegenwart des «Herrn» im Mahl der Gemeinde von ihrem rechten Verhalten abhängig – etwa in dem Sinne, dass sie erst die Einheit schaffen müsse, damit der Herr in ihr präsent sei, bzw. ihr rechtes Tun die Voraussetzung dafür sei. Noch versteht er den Zuspruch der heilvollen Gegenwart des «Herrn» im Mahl unabhängig und losgelöst vom Verhalten der Gemeinde [...]. Paulus [...] erinnert die Korinther schlicht daran, in welcher Liebe sie «in Christus» immer schon stehen (vgl. 2 Kor 5, 14f; 1 Kor 13) und welche Konsequenzen das für sie hat.»

<sup>27</sup> Vgl. Rudolph SOHM, *Kirchenrecht*, Bd. I. *Die geschichtlichen Grundlagen*, Nachdr. der 2. Aufl. v. 1923 (Duncker & Humboldt, Berlin), Darmstadt 1970, 203.

<sup>28</sup> Vgl. MENKE, *Sakramentalität* (s. Anm. 24), 19–33.

<sup>29</sup> Dazu: Peter PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs* (Das östliche Christentum. NF 31), Würzburg 1980; DERS., *Kirche, Eucharistie und Vorsteheramt im Denken Nikolaj Afanas'evs*, in: Albert RAUCH – Paul IMHOF (Hg.), *Die Eucharistie der Einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie – Perspektiven und Grenzen* (Koin. 3), München 1983, 72–92; Paul McPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh <sup>2</sup>1996, bes. 75–235.

<sup>30</sup> Vgl. Wolfgang THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg 1996, bes. 146–190.353–390.

<sup>31</sup> Vgl. Karl BARTH, *Die Kirche und die Kirchen*, in: TEH 27 (1935) 4–19; bes. 9f.

<sup>32</sup> Jüngstes Beispiel: Michael WELKER, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 270ff.

<sup>33</sup> Vgl. Karl BARTH, *Die Lehre von den Sakramenten. Vortrag gehalten in Emden und Bern 1929*, in: ZZ 7 (1929) 426–460; Eberhard JÜNGEL, *Das Sakrament – was ist das? Versuch einer Antwort*, in: DERS. – Karl RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung* (KÖS 6), Freiburg 1971, 9–61.

<sup>34</sup> Ludwig HERTLING, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: US 17 (1962) 91–125; 98.

<sup>35</sup> Vgl. dazu die leider weithin vergessene Analyse: Robert SCHLETTE, *Kommunikation und Sakra-*

ment (QD 8), Freiburg 1959, bes. 30–77.

<sup>36</sup> Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. *Fächer der Stile. Laikale Stile*, Einsiedeln <sup>3</sup>1984, 769–880, bes. 781f.

<sup>37</sup> Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg 2011, bes. 99–143.

<sup>38</sup> Eugen DREWERMANN, *Glauben in Freiheit*, Bd. I. *Dogma, Angst und Symbolismus*, Düsseldorf – Sothorn 1993, 596<sup>35</sup>.

<sup>39</sup> «Die Wahrheit zwingt unseren Verstand, die Dinge so zu erkennen, wie sie sich in ihrer Wirklichkeit uns aufzwingen. Aber der Liberale will nicht, dass man ihm eine Wahrheit von außen her aufzwingt. Er will sich seine Wahrheit selbst machen, er will sich vom Dogma befreien. [...] Er meint, dass es seinem Gewissen zukommt, seine Regel, sein Gesetz zu sein [...]. Eben das ist jene Freiheit, die dem Liberalismus zu Grunde liegt. Auf Grund dieser verwirft der Liberale jede Autorität: die Autorität Gottes, der die Wahrheit ist, die Jesu Christi, der die Offenbarung ist, und die der Gesellschaft. So kommen wir ausgehend vom Protestantismus und über jene Philosophen, jene Liberalen und alle jene, die ihnen nachgefolgt sind, zur totalen Zerstörung der Gesellschaft.» (Marcel LEFEBVRE, *Vorträge und Rundbriefe von 1974 bis 1994*, aus dem Frz. übers. v. Ferdinand Steinhart, Stuttgart 1994, 43f).

<sup>40</sup> Vgl. LEFEBVRE, *Vorträge* (s. Anm. 39), 415.

<sup>41</sup> Vgl. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1963; DERS., *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, Paderborn <sup>3</sup>1968; DERS., *Im-Wir-sein. Grundlegung der Wir-Wissenschaft. Beitrag zu einer wirgemäßen Lebens- und Weltordnung*, aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maas, Paderborn 2008.