

>> BASISARTIKEL

Eucharistisch leben

Die sakramentale Gestalt des Christseins

Karl-Heinz Menke

Es ist erst einige Monate her, dass ich zu einer paritätisch besetzten Podiumsdiskussion über die Zukunft der Ökumene eingeladen war. Der protestantische Kollege hatte das Publikum auf seiner Seite. Ohne die Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Tradition leugnen zu wollen, vertrat er die These, das gemeinsame Abendmahl sei das Mahl der Sünder. Die Empfänger des Abendmahls bzw. der Eucharistie - so führte er aus - 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, der allein heilen kann, was verwundet ist. Das ökumenische Problem der Gegenwart ist, so betonte er, nicht ein vorgezogenes Zuviel an Gemeinsamkeit, sondern die ärgerlicherregende Selbstverständlichkeit, mit der man den jeweils „Anderen“ von der Abendmahlsgemeinschaft ausschließt. Und mit anklagender Emphase fügte er hinzu: „Die Gemeinden der lutherischen und reformierten Bekenntnisse haben diese Exkommunikationspraxis beendet; wenn endlich auch katholische und orthodoxe Christen die Zulassung zur Eucharistie von der Zugehörigkeit zu der je eigenen Konfession trennen, dann wächst zusammen, was die Vergangenheit zerrissen hat.“

1. DIE ÖKUMENISCH BRISANTE FRAGE NACH DEM ‚PLUS‘ DER SAKRAMENTALEN KOMMUNIKATION MIT CHRISTUS

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 Lan-

deskirchen feiern die einzelnen Gemeinden nur alle vier Wochen den Sonntagsgottesdienst unter Einschluss des Abendmahls. Und wenn der Ostersonntag nicht der vierte entsprechend der regelmäßigen Abfolge von Gottesdiensten mit Abendmahl ist, dann fällt die Austeilung des Sakramentes selbst am höchsten Feiertag des Kirchenjahres aus. Auf Grund dieser unbestreitbaren Tatsache habe ich auf dem besagten Podium den protestantischen Kollegen gefragt, was eigentlich das „Plus“ einer sakramentalen gegenüber einer nichtsakramentalen Kommunikation mit Christus sei.

Auf diese Frage hat mir bis dato kein protestantischer Theologe eine einigermaßen überzeugende Antwort geben können. Theologen wie Karl Barth und Eberhard Jüngel machen keinen Hehl aus ihrer Auffassung, dass das eine und einzige Sakrament, nämlich das Menschsein Christi, allein durch das Wort vermittelt und allein im Glauben empfangen wird; und dass deshalb die Elemente des Wassers bei der Taufe und des Brotes und Weines beim Abendmahl nichts anderes sind als Veranschaulichungen des Rechtfertigungsgeschehens. 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 ‚Plus‘ 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; allerdings auch mit der Konsequenz, dass man sich das Gericht essen und trinken kann (*1 Kor 11,29*), wenn man sich ohne Glaube, Hoffnung und Liebe von Christus beschenken lässt. 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 wird, bildlich gesprochen ein Baustein eben der Kirche, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei insgesamt wie ein Sakrament, nämlich Mittel und Werkzeug Christi. Sakrament sein kann man nicht auf private oder unsichtbare Weise, sondern nur durch Identifikation mit dem, was die sichtbare Einheit konstituiert: z. B. mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche, das Ortsbischof und Papst personal repräsentieren, weswegen ihre Namen in jeder Eucharistiefeier genannt werden.

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 Bekenntnis-

gemeinschaft 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.“¹

Dieselben Protestanten, die in ihrer eigenen Gemeinde regelmäßig Sonntagsgottesdienste ohne Abendmahl feiern, fühlen sich gekränkt, wenn sie in einem katholischen Sonntagsgottesdienst zwar mitbeten und mitfeiern, aber nicht sakramental kommunizieren dürfen. Sie können in aller Regel nicht sagen, was denn das ‚Plus‘ der sakramentalen gegenüber der ‚nur‘ hörenden und betenden Teilnahme ist. Aber sie fühlen sich „ausgeschlossen“. Ja, in gewisser Weise sind sie das auch – aber nicht, wie viele meinen, von der Kommunikation mit Christus, sondern entbunden von der Verpflichtung, sich öffentlich mit der vom katholischen Ortsbischof und der vom Papst repräsentierten Bekenntnisgemeinschaft zu identifizieren. Wenn ein Protestant in einer Eucharistiefeier der katholischen Kirche sakramental kommuniziert, sollte er wissen: Damit bekennt er sich öffentlich zu dem Glauben, den der im Hochgebet der Eucharistiefeier genannte Ortsbischof und der im Hochgebet genannte Papst sakramental repräsentieren.

Bis heute wird in Handbüchern zur Sakramentenlehre die These geäußert, die Katholiken, die bis zum Konzil auf Kontroversthemata wie Opfer und Realpräsenz fixiert gewesen seien, hätten im Gefolge der konziliaren Ökumene den Mahlcharakter und so neben der vertikalen auch die horizontale Sakramentalität der Eucharistie neu entdeckt. Diese These ist aus zwei Gründen unzutreffend: erstens, weil die protestantische Tradition nur eine vertikale, nicht aber eine horizontale Sakramentalität des „Abendmahls“ kennt; zweitens, weil in der katholischen Tradition die horizontale immer schon Implikation der vertikalen Sakramentalität war. Unter „vertikaler Sakramentalität“ der Eucharistie verstehe ich die Untrennbarkeit der Selbstversenkung Jesu Christi von den konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines. Und unter „horizontaler Sakramentalität“ der Eucharistie verstehe ich die Untrennbarkeit der eucharistischen Mahlgemeinschaft von der in den Apostelnachfolgern sichtbar geeinten Kirche. Das protestantische Abendmahl kennt diese Bindung der Abendmahlsgemeinschaft an die kirchliche Communio nicht. Selbst Wolfhart Pannenberg – von seinen protestantischen Kollegen nicht selten als „katholisierend“ kritisiert – stellt das Abendmahl in die Tradition der neutesamentlich bezeugten Mahlgemeinschaft Jesu mit den Sündern und folgert: „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 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.“²

2. DIE UNTRENNBARKEIT DER EUCHARISTISCHEN VON DER KIRCHLICHEN COMMUNIO

Was das Zweite Vatikanische Konzil neu zu Bewusstsein gebracht hat, ist nicht der Mahlcharakter der Eucharistie, sondern die Untrennbarkeit der eucharistischen

Mahlgemeinschaft von der kirchlichen Communio. Die Kirche insgesamt wird vom Zweiten Vatikanum als Sakrament beschrieben. Das heißt: Es gibt keine sakramentale Christusgemeinschaft des einzelnen Gläubigen unabhängig oder getrennt von seiner sakramentalen Eingliederung in die Kirche. Und weil der Empfang der eucharistischen Gaben nicht nur Empfang Jesu Christi sondern auch Einbindung des Empfängers in das Grundsakrament Kirche ist, ist die Zulassung zur Eucharistie von Anfang an denen vorbehalten, die auf der sichtbaren (sakramentalen) Ebene nicht im Widerspruch zur sichtbaren Kirche, d. h. zu ihren Dogmen, Regeln und Institutionen, stehen. Allerdings kann man auf der sakramentalen Ebene in völligem Einklang mit der 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 übrigens aus katholischer Sicht für *jeden* protestantischen 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; denn er bleibt ja auf der sakramentalen Ebene von der sichtbar im Papst geeinten Kirche getrennt. Der Ausschluss von der sakramentalen Kommunikation mit Christus schließt ein enges persönliches Verhältnis zu ihm nicht aus; im Gegenteil, sehr oft sind diejenigen, die von der sakramentalen Kommunion ausgeschlossen sind, aber auf der existenziell-personalen Ebene regelmäßig mit Christus kommunizieren, die besseren Christinnen und Christen.

Die sichtbare Kirche, die aus vielen einzelnen Gläubigen besteht, wird nach außen als sakramentales Mittel und Werkzeug Christi unglaubwürdig, wenn ihre Mitglieder öffentlich – für alle offensichtlich, aber häufig aus Überzeugung und mit gutem Gewissen – etwas anderes bekennen oder leben als das, was die Kirche als Gesetz, als Regel oder Dogma für verbindlich erklärt hat. Mit Sicherheit gibt es den Fall, dass jemand auf der sakramentalen Ebene in dogmatischer und rechtlicher Übereinstimmung mit seiner Kirche lebt, diese möglicherweise 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 zugelas-

sen ist, kann gleichzeitig so mit Christus verbunden sein, dass man ihn heilig nennen darf. Wer sakramental kommuniziert, empfängt nicht ‚mehr‘ Christus als einer, der ‚nur‘ personal-existenziell kommuniziert. Denn das ‚Plus‘ der sakramentalen Kommunion liegt, wie gesagt, nicht auf der unsichtbaren Ebene der Christusgemeinschaft, sondern auf der sichtbaren Ebene der Identifikation mit der Kirche. Übrigens: Wer nicht nur persönlich-existenziell, sondern auch sakramental kommuniziert, kann auf doppelte Weise schuldig werden: nicht nur gegenüber Christus, sondern auch gegenüber seiner Kirche. Der höhere Grad von Einbindung in die Sakramentalität der Kirche ist weniger Auszeichnung als Verantwortung. Der Empfang des Ordo-Sakramentes z. B. garantiert nicht ein ‚Plus‘ an Heiligkeit, wohl aber an Verantwortung.

Vor diesem Hintergrund sollte man die ganze Diskussion um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener versachlichen. Wer sakramental kommunizieren darf, ist deshalb noch lange nicht der bessere Christ. Und umgekehrt: Wer nicht sakramental, aber sehr wohl existenziell-persönlich mit Christus kommuniziert, kann ein Heiliger sein. 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. 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 gewidmet³. In ihm fand sich keine Spur von antikirchlichem Ressentiment oder gar von Verbitterung. Er wusste, dass er mit Christus tief verbunden sein konnte, ohne in vollem Maße in die Sakramentalität seiner Kirche inskribiert zu sein. Wenn er schon nicht Mittel und Werkzeug

seiner Kirche sein konnte, wollte er sich umso mehr um die Sakramentalität seines Herzens für die vergessenen Brüder und Schwestern bemühen.

Mit Diskriminierung hat das leider anrühlich gewordene Wort „Exkommunikation“ ursprünglich nichts zu tun. Und es gibt immer nur eine relative, nie eine völlige Exkommunikation. Wer einmal getauft ist, gehört der Kirche für immer an, auch dann, wenn er rechtlich aus ihr austritt; man kann das Getauftsein nicht auslöschen. Und wer vom Empfang des Sakramentes der Eucharistie vorübergehend oder für immer ausgeschlossen ist, gehört der Kirche durchaus an. Seine Sakramentalität ist nur eingeschränkt. Das heißt, seine Identifikation mit der sichtbaren Kirche und die Identifikation dieser Kirche mit ihm ist eine partielle. Bei einer Exkommunikation geht es nicht um Bestrafung, sondern um die Glaubwürdigkeit einer Glaubensgemeinschaft, die Sakrament, d. h. Mittel und Werkzeug Christi für die sein soll, die noch nicht glauben. Natürlich kann man fragen: Wodurch wird die Glaubwürdigkeit des Grundsakramentes Kirche mehr verletzt: durch wiederverheiratete Geschiedene, die ihren Glauben praktizieren und sich nach sakramentaler Kongruenz mit ihrer Kirche sehnen; oder durch Firmlinge, die bei ihrer Firmung öffentlich versprechen, sich mit ihrer Kirche zu identifizieren und die dann zu mehr als 90 % schon am Sonntag nach ihrem Versprechen nicht einmal in Erwägung ziehen, die sonntägliche Verpflichtung zur eucharistischen Kommunikation mit Christus und den Brüdern und Schwestern zu realisieren.

Das Bußinstitut der frühen Kirche wird bis heute in der Fachliteratur mit dem Begriff „Exkommunikationsbuße“ bezeichnet. Der Sünder wurde nach öffentlichem Bekenntnis seiner Abweichung von den Geboten Christi oder den Regeln der Kirche für eine gewisse Zeit aus der Eucharistiegemeinde ausgeschlossen (Exkommunikation), um ihn nach vollzogener Buße wieder feierlich aufzunehmen (Rekonziliation); so wurde sichtbar, dass die Buße nicht dem Ausgleich von Sünde und Sühne, sondern der Reinigung der Kirche galt. Der einzelne Pönitent verstand sich als Baustein einer Kirche, die Licht der Welt sein soll; wenn er dies auf Grund seiner Sünde nicht mehr war, musste er gleichsam herausgenommen (Exkommunikation), durch Buße „repariert“ und dann wieder eingesetzt (Rekonziliation) werden. Mit Christus kann ein Exkommunizier-

ter längst versöhnt sein, wenn die Kirche ihn immer noch von der sakramentalen Kommunikation ausschließt.

3. SAKRAMENTALES CHRISTSEIN JENSEITS VON SAKRAMENTALISMUS UND MYSTIZISMUS

Die *Identifikation* der sichtbaren (sakramentalen) mit der unsichtbaren (wahren) Kirche ist geradezu eine Perversion dessen, was die katholische Tradition mit dem Theologumenon „Sakramentalität der Kirche“ sagen will. Deshalb muss man strikt 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 *untrennbar* von der bezeichneten. 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. Und sie fliehen erst recht nicht aus der real existierenden Kirche in eine fiktive Idealwelt oder in eine utopische Zukunft. 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 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 (bzw. in der Entdeckung gründet, Angst und Hass überwinden zu können durch Vertrauen und Güte), ein kompliziertes Lehrgebäude dozierbarer Inhalte gemacht [...], die sich wirklich nur durch ein autoritär verwaltetes, unfehlbares Lehramt überliefern und absichern lassen“⁴. Deshalb fordert Drewermann eine radikale Entsakramentalisierung – sprich: Befreiung von Dogmen, Hierarchien und Objektivismen – des real existierenden Christentums. 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‘. Im Integralismus der Piusbrüder 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 Konstruktion⁵. In einem Vortrag vom 31.1.1974 behauptet er: „Gewissensfreiheit bedeutet: Ich tue, was ich will, ich anerkenne weder ein Gesetz noch eine persönliche Autorität.“⁶ Der Begriff „Autorität“

bestimmt das Denken von Marcel Lefebvre ebenso durchgängig wie das der französischen Traditionalisten⁷. Gemeint ist natürlich die Autorität Gottes, die in Jesus Christus raumzeitlich fasslich wurde und die von den Apostelnachfolgern, insbesondere vom Petrusnachfolger, vergegenwärtigt wird. Während die zwölf Apostel die in Christus erschienene Wahrheit in zeitlos gültige Worte gefasst haben, ist es Aufgabe der Bischöfe (Apostelnachfolger), das unveränderliche *depositum fidei apostolorum* zu tradieren.

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 bzw. im Historizismus 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 relativieren⁸. 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.

4. KIRCHE VOM LEIB CHRISTI HER ODER: DIE SAKRAMENTALE GESTALT DES CHRISTSEINS

Vor dem Hintergrund der beiden genannten Extreme des Mystizismus und des Sakramentalismus wird unmittelbar einsichtig, warum Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ein eucharistisches Verstehen der Kirche fordert. In der Eucharistie wird der unsichtbare Leib des zum Vater erhöhten Erlösers sakramental (unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein) sichtbar, damit seine Empfänger gewissermaßen selbst werden, was sie empfangen: Leib Christi bzw. das Grundsakrament, das die Kirche ist. Christus ist Haupt und Quelle der Kirche, ihrer Einheit, Wahrheit und Autorität. Aber er ist nicht identisch mit seiner Kirche. Die

Kirche steht Christus in demselben Maße gegenüber, in dem sie von ihm untrennbar ist. Deshalb – so muss man den Integralisten entgegenhalten – ist das Dogma der Kirche nicht identisch mit der Wahrheit, sondern Sakrament der Wahrheit. Christus hat seiner Kirche versprochen, immer bei ihr zu sein, sie niemals aus der Wahrheit, die er selber ist, herausfallen zu lassen. Dennoch gibt es die besagte Spannung zwischen der bezeichnenden Ebene des Sakramentes „Kirche“ und der bezeichneten Ebene des Leibes Christi. Es hat Perioden der Kirchengeschichte gegeben, in denen diese Spannung kaum noch bewusst war. Das waren die unfruchtbarsten Epochen des Christentums. Nur wenn hinreichend viele Glieder der Kirche aus der Eucharistie leben, bleibt der Abstand zwischen der eucharistischen Selbstverschenkung Christi und seiner Bezeugung durch die Kirche jener „Stachel im Fleisch“, der vor Anpassung, Gleichgültigkeit und Mittelmäßigkeit warnt.

Wenn ich zum Abschluss meiner Ausführungen eine persönlich gefärbte Überzeugung äußern darf, dann ist es diese: Die offensichtliche Krise des Christentums wird in dem Maße überwunden, in dem die Kirche aus der Eucharistie lebt. Und damit meine ich nicht abstrakte Postulate, sondern zum Beispiel eine Renaissance des Sonntags als des Tages, der Kommunikation mit dem Grund aller Hoffnung und ebenso wesentlich Kommunikation mit der Kirche ist. Weil eucharistische Kommunion untrennbar ist von der Sakramentalisierung der Eucharistieempfänger, kann niemand unsichtbar oder privat Christ sein. Der treue Besuch der sonntäglichen Eucharistiefeier bedeutet nicht nur Gemeinschaft mit Christus, sondern – untrennbar davon – auch wechselseitige sakramentale Verantwortung. Daraus folgt: Die Einheit der Christenheit steht und fällt mit der Kommunikation der vielen Einzelnen und Denominationen mit Christus und miteinander. Die Einheit ist nicht da in Gefahr, wo Christinnen und Christen kontrovers miteinander diskutieren oder gar streiten. Im Gegenteil, solange der Einzelne im Gespräch mit dem Andersdenkenden ist, dient er der Einheit. Deswegen ist nicht die bedauerliche Spaltung der Christenheit in vergangenen Jahrhunderten das eigentliche Problem der Gegenwart. Viel gravierender als das negative Erbe der Vergangenheit ist die bedauerliche Tatsache, dass immer mehr getaufte Christinnen und Christen quer durch alle Konfessionen nach dem

Motto leben: „Mein Glaube ist Privatsache“. Die „Ohne-mich-Mentalität“ derer, die dem gemeinsamen Gottesdienst am Gedächtnistag der Auferstehung fernbleiben und auch sonst nicht beten oder über ihren Glauben sprechen, ist das eigentliche Hindernis auf dem Weg zur Einheit. Würde jeder getaufte Christ, gleichgültig welcher Konfession, jeden Sonntag Christus sakramental empfangen und nach Kräften in seinem Leben verleblichen, wäre die sichtbare (sakramentale) Einheit der getrennten Christenheit längst wiederhergestellt.

Und mit der Renaissance des eucharistischen Sonntags müsste sich so etwas verbinden wie eine Rückkehr in die eucharistische Anbetung. Selbst im „katholischen Rheinland“ soll es mittlerweile ganze Schulklassen geben, in denen kein Kind mehr weiß, was eucharistische Anbetung ist. Es gibt Gemeinden, in denen Ministranten, zum ersten Mal mit eucharistischer Anbetung konfrontiert, anschließend von einer „komischen Messe“ sprechen. Der fortschreitende Verlust dieser seit fast eintausend Jahren praktizierten Gebetsform ist symptomatisch für eine Liturgie, die mehr Machen als Empfangen, mehr Belehrung als Gebet ist. Die Gefahr, dass eucharistische Anbetung in eine heilsindividualistische Schaufrömmigkeit pervertiert wird, ist denkbar gering. Und die angebliche Alternative zwischen Mahl und Kontemplation ist eine künstliche. Wer eucharistische Anbetung regelmäßig und ausdauernd praktiziert, wird niemals auch nur auf den Gedanken kommen, deswegen nicht zu kommunizieren. Im Gegenteil: Was vielleicht ursprünglich Flucht und Angst vor dem Mahl, objektivierende Distanzierung und Aufhebung des Gemeinschaftscharakters der Eucharistie in eine einseitig vertikale Frömmigkeit war, hat sich im Laufe der Jahrhunderte als das Gegenteil erwiesen.

Die in der Monstranz ausgesetzte Hostie kann im umfassenden Sinn Schule des Christseins werden. Wer eucharistische Anbetung praktiziert, lernt das Übersetzen der vertikalen Inkarnation des Fleisch gewordenen Sohnes in die horizontale Inkarnation des eigenen Kircheseins. Ignatius von Loyola (1491-1556) hat seine Exerziten nicht zufällig mit der Aufforderung zur eucharistischen Anbetung verknüpft. Denn der Christus, den ich da anschau und der mich anschaut, ist derselbe, von dem die fünfzig Szenen des Lebens Jesu sprechen, die das Exerzitenbüchlein zur Betrachtung empfiehlt.

Durch diese Szenen fordert Christus mich auf, die Rolle zu entdecken, die er mir zugedacht hat, mir, der ich in seinen Augen ein einmaliger, von niemandem ersetzbarer Baustein seiner sakramental verstandenen Kirche bin⁹.

Wie für Ignatius, so ist die Betrachtung des in der Monstranz ausgesetzten eucharistischen Christus auch für Therese von Lisieux (1873-1897) die beste Schule des Christseins. In der Konfrontation mit dem, der sich so klein wie ein Stückchen Brot macht, erkennt sie, dass Gott den Tod seines inkarnierten Sohnes nicht deshalb wollte, weil seine Gerechtigkeit den Ausgleich jeder Sünde durch ein äquivalentes Verdienst fordert, sondern weil er sich lieber dem kreuzigenden Hass des Sünders aussetzen als ihn sich selbst überlassen wollte. Nachdem Therese das erkannt hatte, war sie eine eucharistische Existenz. Im Blick auf die Gnade der eucharistischen Anbetung bemerkt sie in ihren autobiographischen Aufzeichnungen: „Gott hat mir die Gnade geschenkt, zu verstehen, was die christliche Liebe ist.“¹⁰ Auf ganz ähnliche Weise wie für Therese ist die eucharistische Anbetung auch für Charles de Foucauld (1858-1916) Einübung ins Christsein. Als er keine Brüder für die von ihm erwünschte Ordensgründung der „Eremiten vom Heiligsten Herzen“ findet, sucht er den Grund nicht in mangelnder Propaganda, sondern in der Unvollkommenheit seines eigenen Einsseins mit Christus¹¹.

Schule des Christseins ist die eucharistische Anbetung nicht nur für die zurückgezogenen Existenzen des kontemplativen Lebens. Auch der große Denker Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881-1955) lernt sein Christsein in eben dieser Schule des Glaubens. Er war der Meinung, die konsekrierte Hostie der Eucharistie sei die Offenbarkeit des Sinns der ganzen Schöpfung. Er, der genau wusste, dass kein Naturwissenschaftler sagen kann, was Materie ist, sah in der konsekrierten Materie des Brotes den unwiderruflichen Anfang der „Christifizierung“ alles Seienden¹². In seinen Schriften „Christus in der Materie“ (1916) und „Die Messe über die Welt“ (1923) erklärt er, was Paulus gemeint hat mit seiner Vision von der Gestaltwerdung des inkarnierten Logos „in allem und in allen“ (*Eph 1,3-14; Kol 1,15-20*).

- 1 Ludwig Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: US 17 (1962) 91-125; 98.
- 2 Wolfhart Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, § 85, S. 36.
- 3 Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln 1984, 769-880, bes. 781f.
- 4 Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit*, Bd. I. Dogma, Angst und Symbolismus, Düsseldorf / Solothurn 1993, 596, Anm. 35
- 5 „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).
- 6 Marcel Lefebvre, *Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen 1963-1974*, aus dem Frz. übers. v. Heribert Gillinger u. Marion Zaczek, Wien 1976, 275.
- 7 Dazu umfassend: Alois Schifferle, *Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche*, Kevelaer 1983.
- 8 Vgl. Lefebvre (Anm. 5) 415.
- 9 Vgl. Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2012, 492-497.
- 10 Therese von Lisieux, *Selbstbiographische Schriften*, übers. v. Otto Iserland u. Cornelia Capol, hg. v. Hans Urs v. Balthasar, Trier 1988, 231.
- 11 Vgl. Jean-François Six, *Charles de Foucauld*, 228-255.
- 12 Vgl. Mathias Trennert-Hellwig, *Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin* (FthSt 153), Freiburg 1993, 317-337.

Prof. Dr. Karl-Heinz Menke ist Professor am Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn.