

Ernst Chr. Suttner

UBI SACRAMENTA, IBI ECCLESIA (WO SAKRAMENTE GESPENDET
WERDEN, DORT IST DIE KIRCHE)

"Extra ecclesiam nulla salus" ist ein alter Satz der Gnadenlehre, der die Gemüter oftmals aufwühlte und sie in unserer Zeit besonders erregt. In der Regel wird aber übersehen, daß es zwei gegenläufige Anwendungen des Satzes gibt. Nur in der einen Anwendung sagt der Satz aus, was die Erregung verursacht, während die andere Anwendung von der Kirche genau jene Bescheidenheit fordert, von der man landläufig annimmt, daß sie durch ihn ausgeschlossen werde.

Manche Kirchenvertreter wollen unter Berufung auf diesen Satz in der Tat nur einen einzigen Weg zur Seligkeit anerkennen. Sie leiten aus ihm ab, daß Gottes Liebe und Barmherzigkeit nur den Gliedern ihrer eigenen Kirche gelte, also nur solchen Menschen, die den von ihnen gepredigten Lehren und Frömmigkeitsformen anhängen. Sie verstehen unseren Satz in einem Sinn, daß er je nach Konfessionszugehörigkeit in etwa bedeutet: "extra Romam" bzw. "extra Wittenberg" bzw. "extra Constantinopolim nulla salus".

Die andere Anwendung geht von der von jeher in der kirchlichen Gnadenlehre vertretenen Grundüberzeugung aus, daß der dreifaltige Gott immer und überall Kirchlichkeit schenkt, wenn er das Heil gewährt. Dann ist unser Satz in einem Sinn zu verstehen, der zum Ausdruck bringt: "ubi salus, ibi ecclesia". Die Kirche darf sich, wenn sie so denkt, nicht auf eine bestimmte Konfession eingegrenzt verstehen. Vielmehr hat sie dann jeden als irgendwie zu ihr gehörig anzuerkennen, der die Barmherzigkeit Gottes erfuhr. Andersartigkeiten zwischen denen, die Gottes Gnadengaben empfangen, markieren dann zwar Grenzen zwischen Gruppen von Gläubigen, die ihr geistliches Leben in der einen oder in der anderen Form führen, aber sie markieren nicht die Grenze der das Heil vermittelnden Kirche.

In diesem zweiten Sinn verstanden ist der Satz eine der Leitideen für das Ökumenismusdekret des 2. Vat. Konzils. So verstanden vermag er klar zu beweisen, daß das Bekenntnis des 2. Vat. Konzils zum Ökumenismus eine Rückkehr unserer Kirche zur Tradition war. So verstanden ist er hilfreich beim Nachdenken über eine ökumenische Fragestellung, zu deren Beantwortung beim 2. Vat. Konzil die Zeit nicht mehr reichte. So verstanden müssen wir ihn auch zugrundelegen, wenn wir nachdenken über den Ausspruch "ubi sacramenta, ibi ecclesia".

Ein uralter Disput

Auf den dargelegten Gegensatz zwischen den beiden Anwendungen unseres Satzes stoßen wir ein erstes Mal beim Studium der frühchristlichen Kirchengeschichte, wenn wir uns damit befassen, daß der karthagenische Bischof Cyprian (+ 258) lehrte, nur seine eigene Kirche habe taufen können.

Für Cyprian stand fest, daß Gott den Menschen das Heil stets durch die Kirche schenkt. Also lehrte er, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt. Diese von ihm eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes blieb der Kirche aller Zeiten kostbar. Doch Cyprian vertrat zugleich mit der Lehre von der Kirchlichkeit der Gnade Gottes auch die Auffassung, daß die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche dort lägen, wo seine eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte.

Darum taufte er und seine karthagenische Kirche nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehrten, sondern auch alle Konvertiten aus anderen christlichen Gruppen, die bereits in ihrer früheren Gemeinschaft auf den Namen der heiligsten Dreifaltigkeit getauft worden waren. Denn Cyprian und seine Ortskirche waren überzeugt, daß der Heilige Geist in Gemeinschaften, die sich von der katholischen Kirche getrennt hatten, keine sakramentalen Gnaden gewährt; daß die Konvertiten folglich vor ihrer Konversion völlige Fremdlinge für die Kirche waren.

Ihm wurde widersprochen. Die römische Kirche hielt es nicht für möglich, daß Gott Menschen unbeachtet läßt, die in gläubigem Vertrauen auf das Evangelium den Auftrag des Herrn erfüllen und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. Die römische Kirche widersprach Cyprian und seiner karthagenischen Kirche, die da meinten, daß deren Handeln ein gnadenleeres, ausschließlich menschliches Tun sei. Vielmehr nahm die römische Kirche Konvertiten, die in der Art und Weise der Kirche, aber in Sondergruppierungen getauft worden waren, ohne Taufwiederholung auf.

Die römische und die afrikanische Kirche besaßen also ein je eigenes Verständnis von den Auswirkungen des Verlustes der Kircheneinheit. Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß der Heilige Geist dort wirke, wo gegen den Auftrag des Herrn verstoßen und die Einheit gestört wurde. Auch der römischen Kirche war die Forderung auf Kircheneinheit heilig. Dennoch rechnete sie damit, daß der Heilige Geist bereit ist, menschliches Ungenügen zu heilen und wenigstens in bestimmten Fällen sein Wirken auch dann noch fortzusetzen, wenn das Ordnungsgefüge der Kirche zerstört worden war. Wegen der Großzügigkeit des allerbarmenden Gottes, der die

Menschen trotz vieler Fehler erträgt, hielt sich die römische Kirche für verpflichtet, auch dort, wo man sich gegen sie sperrte, noch Elemente jener Heiligung und Wahrheit zu suchen und anzuerkennen, die eigentlich ihr gehören, die Gott in seiner Güte aber auch an Menschen verschenkt, die nicht zu ihr gefunden oder sich von ihr sogar getrennt haben.

Die traditionelle Sicht der kirchlichen Apologetik

In den Jahrhunderten nach Cyprian lernte die Gesamtheit der Kirche zu unterscheiden. Sie erfaßte, daß zwar manche Grenzziehungen unerläßlich, andere aber von nur geringerer Bedeutung sind. Denn einerseits erfordert die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens. Andererseits sind nicht alle Divergenzen gleichermaßen legitim, vielmehr machen manche Unterschiede eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklichkeit offenkundig. Die Kirche erkannte, daß es Grenzlinien gibt, welche die Kirche von der Nicht-Kirche scheiden, aber auch andere, auf deren beiden Seiten sich die Kirche befindet.

Nachdem dies ins allgemeine Bewußtsein der Kirchen gedrungen war, begann eine lange Reihe von Jahrhunderten, in denen die - aus welchen Gründen auch immer - abgetrennten Gemeinschaften, die das sakramentale Leben ohne Abstriche fortpflegten, als Kirche Christi geehrt wurden. Denn die Christenheit betrachtete die verbindende Gnade der heiligen Sakramente für wichtiger und wirksamer als die Störfaktoren, die zur Spaltung Anlaß gegeben hatten. Die in getrennten Gemeinschaften auf die heiligste Dreifaltigkeit Getauften galten der Kirche als wirklich und wahrhaft getaufte Christen, denen Anteil am Leben des dreifaltigen Gottes gegeben ist. Auch zweifelte niemand an den geistlichen Vollmachten derer, die das Weihesakrament in getrennten Gemeinschaften empfangen hatten.

Die Folge war, daß in allen kirchengeschichtlichen Abhandlungen die aus Griechen und Lateinern bestehende Kirche des spätantiken Römischen Reiches wegen der gemeinsam gefeierten sieben ökumenischen Konzilien als "ungeteilt" gilt. Doch bei genauem Zusehen ergibt sich, daß Rom und Konstantinopel damals mehr als 200 Jahre lang zueinander im Schisma standen.¹ Störungen der Communi-

¹ Yves Congar zitiert in der Schrift "Zerrissene Christenheit", Wien 1959, S. 111, zwei einschlägige kirchengeschichtliche Untersuchungen; eine von ihnen zeigt auf, daß es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gab. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur end-

o, die miteinander, grob gerechnet, etwas weniger als die halbe Zeit ausmachten, sind zweifellos mehr als nur nebensächliche Zwischenfälle - aber den Zusammentritt des nächsten gemeinsamen Konzils der einen Kirche verhinderten sie nicht, weil die Heiligerer, die in der Zeit der Spaltung hier wie dort heilige Sakramente empfangen hatten, und die geistlichen Vollmachten der hier wie dort geweihten Amtsträger von niemandem bestritten wurden.

Zur Zeit der normannischen Eroberung Süditaliens, unter den Kreuzfahrern, beim 4. Laterankonzil und in den Kolonien der italienischen Handelsstädte beendete man die Schismen zwischen Griechen und Lateinern einfach dadurch, daß man Hierarchen einsetzte, die für beide Seiten gemeinsam verantwortlich waren. Beide Seiten mußten in diesen Fällen das zwischen ihnen bestehende Verhältnis ebenso eingeschätzt haben, wie das gegenseitige Verhältnis zur Zeit der sieben ökumenischen Konzilien der Spätantike verstanden worden war. Die Normannen hielten die griechischen Kirchen in dem von ihnen eroberten Land für so nahe mit ihrer eigenen Kirche verwandt, daß sie ihre lateinischen Bischöfe über die Griechen genauso amtieren ließen wie über die lateinischen Gläubigen ihres eigenen Volkes. Die Kreuzfahrer handelten ähnlich. Anfangs unterstellten sie sich selber dem griechischen Patriarchen, aber recht bald sorgten sie dafür, daß ein Lateiner dessen Nachfolge antrat, und diesem unterstanden dann auch die Griechen.

Autoren des 19. oder 20. Jahrhunderts, die ein solches für heutige Vorstellungen unmöglich erscheinendes Vorgehen nicht verstanden, redeten von der "Begründung lateinischer Patriarchate durch die Kreuzfahrer". Aber sie erläutern nicht, wieso es berechtigt sein sollte, die Wahl von Lateinern zu Nachfolgern von griechischen Amtsträgern für die Gründung neuer Rechtsinstitutionen auszugeben. Sie nehmen es einfach nicht zur Kenntnis, daß die neu gewählten Lateiner genau jenen Patriarchenthron einnahmen, auf dem vor ihnen ein Grieche gesessen hatte und auf den nach der Vertreibung der Kreuzfahrer wieder Griechen zu sitzen kamen. Für diese Autoren steht von vorne herein fest, daß lateinische Amtsträger nur Patriarchen für die Lateiner gewesen sein konnten. Daher setzten sie einfach voraus, daß es durch die Wahl von Lateinern zu Patriarchen in Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel zum Bestehen eigener lateinischer Jurisdiktionen gekommen sein mußte, wie das in Jerusalem im Jahr 1847 tatsächlich geschah, als Papst Pius IX. dort ein lateinisches Patriarchat **neben** dem griechischen errichtete und es soweit kommen ließ, daß in Jerusalem **nebeneinander** (nicht nacheinander!) ein griechischer und ein lateinischer Patriarch amtierten.

gültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gab.

Das 4. Laterankonzil erließ sogar in aller Form eine kirchenrechtliche Bestimmung, die für die Einheit der Kirche lediglich die Unterstellung der Griechen unter lateinische Bischöfe forderte, und zumindest wir Lateiner sind verpflichtet, dies als den Entscheid eines ökumenischen Konzils anzuerkennen. Die gemeinsamen Sakramente genügten für das 4. Laterankonzil als Basis für das Zusammenfügen von Lateinern und Griechen. In den italienischen Kolonien blieb es mancherorts bis ins 18. Jahrhundert, bis die Osmanen die Italiener von dort vertrieben, bei dieser Kirchenrechtsordnung.

Im Jahrhundert des Tridentiner Konzils und hinein ins nachfolgende 17. Jahrhundert standen Jesuiten und ihre sie entsendende Heimatkirche in voller Communio mit den südindischen Thomas-Christen und mit der Kirche Äthiopiens, und Jesuiten übten in diesen Kirchen das Bischofsamt aus. Dies taten sie schon, solange sie diese Kirchen noch expressis verbis für "häretisch" und ihre Kirchenbräuche für "verderbt" erklärten.² Die schweren Vorwürfe hinderten die Jesuiten und die kirchlichen Autoritäten in Europa, welche die Jesuiten entsandt hatten, nicht, die Thomas-Christen und die Äthiopier schon für uniert mit der römischen Kirche zu halten. Das Korrigieren der "Häresien" und "Verderbnisse" hatte man nicht zur Vorbedingung für die Communio gesetzt, wie dies Apologeten der jüngeren Zeit für notwendig halten würden; man erhoffte es damals als Frucht aus der Communio. Denn das, was trotz der schwer gerügten Fehler die südindische und die äthiopische Kirche mit den Kirchen Europas verband, galt als heilig und wertvoll genug, um in ihnen Schwesterkirchen zu sehen, denen die entsandten Jesuitenpatres geistlich dienen sollten.

Gegenseitiges geistliches Dienen führte zu einer eingeschränkten Sakramentengemeinschaft zwischen Griechen und Lateinern, die in islamisch dominierten Territorien bis ins 17. Jahrhundert gepflegt wurde und sogar die gegenseitige Erteilung des Weihesakraments über die Grenzen des Schismas hinweg ermöglichte. Missionare, die von der Sacra Congregatio de Propaganda Fide seit ihrer Gründung im Jahr 1622 in großer Zahl ins osmanische Reich entsandt wurden, konnten sich fast ein Jahrhundert lang in orientalischen Kirchengemeinden in ähnlicher Weise in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung und Caritasdiensten betätigen, wie es ihre Mitbrüder in den Heimatländern neben dem dortigen Pfarrklerus taten. Zwischen ihnen und den Ortskirchen entwickelte sich ein Verhältnis, von dem sich in etwa sagen läßt: Obwohl die Mis-

² Für Details im Verhalten der Jesuitenmissionare und für einschlägige Lit. vgl. die beiden Beiträge "Die Jesuiten und der christliche Osten" und "Kirchliches Leben in Äthiopien und Eritrea" bei Suttner, Kirche und Nationen, Würzburg 1997, S. 554-571; 591-618.

sionare in jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren höheren Ordensoberen verblieben, war ihr priesterliches Wirken tatsächlich, wenngleich in kirchenrechtlich nicht eindeutig geklärter Weise in das Leben der orientalischen Schwesterkirchen einbezogen.

Abkehr von der traditionellen Sicht

Die herkömmliche Sichtweise, der zufolge man diesseits und jenseits der Spaltungen wegen desselben sakramentalen Lebens das Fortbestehen der Kirche Christi anerkannte, geriet im 16. Jahrhundert in die Krise, denn die reformatorischen Gemeinden pflegten das sakramentale Leben der alten Kirche nicht mehr abstrichlos weiter. So konnte das alte Kriterium, das die nahe Verwandtschaft zwischen den lateinischen, griechischen und altorientalischen Kirchen aufwies, auf die reformatorischen Gemeinden nicht mehr problemlos angewandt werden. Die Apologeten der Lateiner verlegten von jetzt an das Hauptaugenmerk auf die Ordnungsstrukturen der Kirche. Sie begannen wieder wie einstens Cyprian zu denken und wollten die Kirche nur mehr dort finden, wo die rechten jurisdiktionellen Bedingungen gewahrt waren. Je mehr Zeit seit dem Tridentinum verstrich, desto eindeutiger festigte sich unter den Theologen der Lateiner die Überzeugung, daß alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschieht, außerhalb der Kirche Christi geschehe; daß es ohne päpstliches Zutun keine echten geistlichen Vollmachten für kirchliche Amtsträger geben könne, und daß Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, unerlaubt (illegitim) seien.

Zwar sahen sich diese Theologen wegen Gottes unerklärlich großer Barmherzigkeit und gemäß der Sakramentenlehre des Tridentinums gezwungen, auch die für unerlaubt gehaltenen Sakramente der "Schismatiker und Häretiker" als gültig anzuerkennen; sie wagten es nicht, jegliches Vorhandensein sakramentaler Gnadengaben bei ihnen zu bestreiten. Zumindest deren Taufe ließen sie gelten. Doch in logischer Konsequenz zu ihrer Überzeugung, daß bei "Schismatikern und Häretikern" die Sakramente nur unerlaubt gespendet würden, zogen sie die vollgültige Sakramentalität des kirchlichen Lebens der "Schismatiker und Häretiker" in Zweifel. Je länger, desto eindeutiger vermuteten sie jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft nur mehr in die Irre gegangene Gemeinschaften, die eigentlich gar nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften und deren Gläubige zum Heil ihrer Seelen zum Anschluß an die einzig wahre, vom Papst geleitete Kirche aufzufordern seien. Denn

diese, meinten sie, könnten nur durch "Heimkehr in den Schafstall Petri, aus dem einst ihre Vorfahren ausgezogen waren," wieder zu Gliedern der Kirche werden.

Zur strikten Anwendung der neuen Sichtweise nicht nur auf die reformatorischen, sondern auch auf die östlichen Kirchen kam es, nachdem die Sacra Congregatio de Propaganda Fide 1729 ein strenges Verbot jeglicher *communicatio in sacris* mit "Schismatikern und Häretikern" durchzusetzen begann. Sie tat dies, weil sie hoffte, durch ein solches Verbot einen überaus heftig gewordenen ekklesiologischen Meinungsstreit unter den Missionaren beruhigen zu können. Denn die Verbreitung der besagten nachtridentinischen Auffassung auch unter den Missionaren der Lateiner, die bei östlichen Christen tätig waren, führte anfangs des 18. Jahrhunderts zum Streit über die Frage, ob es weiter geduldet werden könne, daß die Unierten *communicatio in sacris* (gemeinsames Beten, gemeinsame Gottesdienste und wechselseitiges Anteilgeben und Anteilnehmen an den heiligen Sakramenten) mit den Schismatikern pflegen. Missionare, die voll den neuen Ansichten huldigten, lehnten dies entschieden ab. Denn sie sagten sich, daß die unierten Gläubigen, wenn sie weiter *communicatio in sacris* mit den "Schismatikern" üben, kaum von der Überzeugung abzubringen wären, daß auch Priester, die sich nicht zur Union bekannten und dem römischen Oberhirten keinen ausdrücklichen Gehorsam erwiesen, die hl. Sakramente legitim spendeten. Doch andere Missionare wollten bei den Regeln bleiben, die von ihren Vorgängern ein Jahrhundert lang für gut befunden worden waren, und die sie auch selber bisher befolgt hatten. Der Streit wurde immer erregter. Die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung, die die Missionare entsandt hatte und für sie verantwortlich war, versuchte durch mehrere Mahnschreiben, die Gemüter zu beruhigen. Vergebens. Schließlich erließ sie 1729, um den für die Pastoral überaus hinderlichen Streit aus der Welt zu schaffen, ein Dekret, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken für künftige Zeiten strikt untersagte.

Der Zweifel der lateinischen Kirche an der Sakramentspendung durch die griechische Kirche, der sich durch dieses Verbot bekundete, und die Konkurrenz zwischen Unierten und Nicht-Unierten, die daraufhin immer lebhafter wurde, beunruhigte die griechischen Patriarchen. Im Juli 1755 erklärten sie synodal die Lateiner für "ungeheiligt und ungetauft", und die sakramentalen Riten, die an den Lateinern vollzogen worden waren, betrachteten sie von da an nur mehr als leere Zeremonien, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln.

Ortsgemeinden, in denen keine Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht

die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluß eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. **Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.** Daß die Orthodoxie nach dieser Verwerfung der Katholiken sich auch das von der römischen Kurie 1729 zum strengen Kirchenrecht gemachte Verbot der "*communicatio in sacris*" voll zu eigen machte, versteht sich.

So ist im 18. Jahrhundert eine neue Ekklesiologie von der alleinseligmachenden Qualität der je eigenen Konfession zum Besitz sowohl der Lateiner als auch der Griechen geworden. Seither gibt es die heute bestehende scharfe Konfessionsgrenze zwischen katholischen und orthodoxen Christen, und diese wird wegen eines Mythos von einem angeblichen "Großen Schisma des Jahres 1054" von vielen fälschlich bis ins 11. Jahrhundert zurückdatiert.

Infolge der im 18. Jahrhundert eingetretenen Entwicklung wandten die Griechen bis vor nicht langer Zeit die Texte, die Bischof Cyprian mit Bezug auf die Ketzer seiner Zeit formuliert hatte, ausdrücklich auf die Lateiner an; manche von ihnen tun es noch heute. Die Lateiner aber hielten die Griechen für "verlorene Schafe Christi", die um der Rettung ihrer Seelen willen zur katholischen Kirche bekehrt werden müssen.

Rückkehr zur Tradition

Von der Betrachtungsweise, die den Ordnungsstrukturen den Vorzug eingeräumt hat, rückte das 2. Vat. Konzil wieder ab. Mit der jahrhundertealten Tradition der Kirche achtete es wieder mehr auf das heilende Wirken des Heiligen Geistes als auf die Strukturen der Kirche. In "*Lumen gentium*", Art. 8, ist festgehalten: "Die [einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen] in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen."³

Wie kostbar die außerhalb der kanonischen Grenzen unserer eigenen Kirche aufzufindenden Elemente der Heiligung und Wahrheit sind, wird in "*Unitatis redintegratio*" erläutert. Nicht nur von

³ *Lumen gentium*, Art. 8.

den einzelnen nichtkatholischen Christen wird dort gesagt, daß sie, die getauft wurden, durch Gottes Erbarmen Anteil am Gnadenschatz der Kirche erlangten und deswegen geheiligte Brüder und Schwestern der Katholiken sind; auch von ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften heißt es, daß sie in Gottes Heilsplan zu Werkzeugen des Heiles erwählt sind. In einem besonderen Abschnitt über die östlichen Kirchen wird überdies herausgestellt, daß "die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeyer, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie 'der göttlichen Natur teilhaftig' geworden sind. So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes..."⁴

Expressis verbis hat also das 2. Vat. Konzil wieder aufgegriffen, was jahrhundertlang das Leitmotiv für das gegenseitige Verhalten jener christlichen Konfessionen war, die zwar zueinander Gegensätze hatten, aber uneingeschränkt das sakramentale Leben der apostolischen Kirche fortführten. Es ist recht und billig, daß das Konzil sogleich auch die Neuerung für nichtig erklärte, die 1729 durch eine römische Kurialbehörde verfügt worden war. Im selben Artikel von "Unitatis redintegratio", aus dem eben zitiert wurde, heißt es auch: "Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam."

Während der panorthodoxen Beratungen, die seit 1961 geführt werden, begann auch die Orthodoxie sich vom Exklusivismus des 18. Jahrhunderts abzuwenden. Daher durfte die orthodox-katholische Dialogkommission in der Erklärung von Balamand feststellen: "Von beiden Seiten erkennt man nun an, daß das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat - Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostelnachfolge der Bischöfe - nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann. ... Aus diesem Grund anerkennen sich die katholische und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesternkirchen, die gemeinsam dafür verantwort-

⁴ Unitatis redintegratio, Art. 15.

lich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt..." Allerdings lehnen es die orthodoxen Kirchen immer noch ab, auch die kirchenrechtliche Neuerung des 18. Jahrhunderts zu widerrufen; sie halten weiter am Verbot der *communicatio in sacris* fest.

**Ein vom 2. Vat. Konzil
nicht mehr behandeltes ökumenisches Thema**

Die Kirchlichkeit der orthodoxen und der altorientalischen Gemeinschaften hat das 2. Vat. Konzil offiziell anerkannt. Eine ebenfalls eindeutige Aussage des 2. Vat. Konzils über die ekklesiale Würde der von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlands ist hingegen unterblieben. Die Unterschiede hinsichtlich des sakramentalen Lebens und insbesondere bezüglich der Feier der Eucharistie sind bei ihnen zu groß, als daß dasselbe Kriterium, dem gemäß das Konzil die orientalischen Kirchen als Kirche Christi anerkannte, mit derselben Eindeutigkeit auch bei ihnen hätte Anwendung finden können. Um alle Aspekte, die dabei hätten berücksichtigt werden müssen, in angemessener Gründlichkeit zu erwägen, konnten die drei Jahre der Konzilsarbeit nicht ausreichen. Somit bleibt es Aufgabe unserer Ökumeniker, Schritte einzuleiten, die auf die vom Konzil nicht mehr gegebene Antwort hinführen werden, und es ist zu hoffen, daß es nicht allzu lange dauere, bis ein Konsens gefunden wird.

Zwar ist es unmöglich, wie bei den orientalischen Kirchen, so auch bei den vielgestaltigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlands aus der Feier einer Eucharistie, die von einem Priestertum in apostolischer Sukzession vollzogen wird, auf die volle Verwirklichung des Kirche-Seins zu schließen. Doch auch ihr sakramentales Leben und die bei ihnen mit den Sakramenten verbundenen liturgischen Vollzüge erlauben es, in einer Weise, die der alten kirchlichen Apologetik nahe verwandt ist, über den Umfang und das Ausmaß der ihnen geschenkten "Elemente der Heiligung und Wahrheit" nachzudenken und so nach einer Antwort auf die vom Konzil offen belassene Frage zu suchen. Dies sei im folgenden unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet.

1) Auch wenn es zur Eucharistiefeier mancher christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften berechnete Fragen gibt, so nehmen sie doch alle teil am sakramentalen Leben der Kirche, denn alle feiern die Taufe. Durch die Taufe werden ihre Gläubigen dem Leibe Christi eingegliedert. Er, in dem es nicht Ja und Nein zugleich gibt, in dem vielmehr allein das Ja Gottes zu uns Menschen verwirklicht ist (vgl. 2 Kor 1,19), hat die von uns ge-

trennten abendländischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Jahrhunderte hindurch gewürdigt, geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heils zu sein und beim Taufvollzug das Leben der Gnade zu zeugen. Sollte es denkbar sein, daß der Herr, der diese Kirchen jahrhundertlang zum sakramentalen Heildienst des Taufens und Eingliederns in seinen Leib befähigte, deren Abendmahl wegen einer unbestreitbaren Unzulänglichkeit keinen Heildienst sein läßt an seinem Leib? Es scheint doch, daß wir allen Grund haben, in ähnlicher Weise wie einst die römische Kirche dem Exklusivismus Cyprians und seiner karthagischen Kirche entgegentrat, jenen zu widersprechen, die die Heilswirksamkeit des im Vertrauen auf Jesu Wort von unseren evangelischen Brüdern und Schwestern gefeierten Abendmahles bestreiten.

2) Das Gotteslob der irdischen Kirche stimmt ein in die himmlische Liturgie, in den vom ewigen Hohenpriester Jesus Christus angeführten Lobpreis der Engel und Heiligen für die Heilstaten Gottes. Denn der liturgische Dienst der irdischen Kirche ist jener einzige wahre Gottesdienst, für den die Patriarchen und Propheten Vorläufer waren; den der Erlöser Jesus Christus grundlegte; den die irdische Kirche fortführen darf; den der Hohenpriester Jesus Christus am Thron des Vaters ewig darbringt. Das bedeutet, daß die konfessionelle Aufspaltung unseres liturgischen Gotteslobes zwar auf Erden, nicht aber vor Gottes Thron Gültigkeit hat. Es bedeutet auch, daß unser liturgisches Dankgebet - ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht - einen Lobpreis aufgreift, der alles Heilshandeln Gottes besingt: die Fülle der Gnadengaben, die den Gläubigen unserer Kirche zu ihrem Heil geschenkt ist, und die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, durch die Gott Menschen außerhalb des Gefüges unserer Kirche zum Heil führt. Ob wir Katholiken uns von den Christen der von uns getrennten Kirchen und Gemeinschaften scharf abgrenzen und diese von uns, oder ob wir und sie dies nicht tun: insoferne der liturgische Lobpreis aller Christen der himmlischen Liturgie zugeordnet bleibt, bezieht sich das liturgische Dankgebet auf Gottes Heilstaten an den Gläubigen aller Kirchen und Gemeinschaften. Denn zur himmlischen Liturgie am Thron Gottes sind neben jenen Heiligen, die in der Zeit vor unseren Schismen auf Erden lebten und deswegen von uns gerne "unsere gemeinsamen Heiligen" genannt werden, auch jene anderen Heiligen aus der nachfolgenden Zeit versammelt, die auf Erden Grenzen des Schismas respektieren mußten, seit ihrem Hinübergang vor den Thron Gottes aber eins geworden sind und somit auf eine andere Art ebenfalls "unsere gemeinsamen Heiligen" darstellen.

3) In den Gottesdiensten aller Kirchen wird das Gotteswort der Heiligen Schrift vorgelesen, meditiert und in der kirchlichen Verkündigung weitergegeben. Im Namen des Herrn versammelt, um

Sein Wort zu vernehmen, werden die Gottesdienstgemeinden von Ihm präsiert, denn Er versprach Seine Gegenwart, wo zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind. Außerdem müssen die Herzen der Hörer bereitet sein vom Heiligen Geist, denn es gibt kein Verstehen des Wortes Gottes ohne Gabe des Geistes. Schon gar ist jahrhundertlanges Hören, Bewahren und Verkünden des Gotteswortes eine Frucht des Heiligen Geistes. Mit Christus versammelt und vom Heiligen Geist geleitet haben die verschiedenen Kirchen über zahlreiche Generationen hinweg durch liturgische Verkündigung des Gotteswortes beitragen dürfen, das Reich Gottes aufzubauen.

4) Die Kirchen bedienen sich im liturgischen Leben alter Glaubensaussagen und beziehen sich dadurch auf den Glauben der Väter. Insbesondere ist das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel fast in der gesamten Christenheit in liturgischer Verwendung. Daß man diese Glaubensformel, die es vor dem Jahr 381 nicht gab, und andere Glaubensformulierungen, die ebenfalls zu einem bestimmten nachbiblischen Zeitpunkt geschaffen wurden, beim Gottesdienst bekenntnishaft verwendet, belegt, daß dem sola-scriptura-Bekenntnis **im Leben** der reformatorischen Kirchen nicht jene globale, alle kirchliche Tradition in Frage stellende Kraft zukommt, wie dies manche von unseren Apologeten verstanden und wie es bestimmte Theologen aus den reformatorischen Kirchen **in ihren Lehrbüchern** in der Tat auch vertraten. Wir sollten uns der alten Regel "lex orandi - lex credendi" besser entsinnen und jene Aussagen der Dogmatik, die uns trennen, einer Überprüfung am gottesdienstlichen Erbe unterziehen und nachforschen, ob wir in unseren Gebetsworten einander nicht doch viel näher stehen als in den Formulierungen unserer Lehrbücher. Unsere Lehrbücher tendieren dazu, Aussagen, von deren Berechtigung wir überzeugt sind, exklusiv zu verstehen. Leider kommt es in ihnen allzu leicht zu Verurteilungen von dem, was nicht vom selben Gesichtspunkt her gedacht ist, sondern komplementär einen anderen Aspekt der Wahrheit herausstellt. Unser Beten hingegen erträgt leichter als unser dogmatisches Lehren die spannungsgeladene Polarität in den Formulierungen, die unvermeidlich ist, wenn endliche Menschen nach Gottes unendlicher Wahrheit streben. Interpretieren wir daher unsere dogmatischen Lehrsätze anhand der liturgischen Überlieferung, um uns besser verstehen zu lernen.

5) Seit Jahrhunderten erlangen die Gläubigen der vielen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aus der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben ihrer jeweiligen Gemeinschaft die Kraft, ihren Alltag gemäß der Weisung des Evangeliums zu gestalten. Ihnen wie uns ist die Gottesdienstmitfeier Fundament für die Heiligung, und die Erfahrung lehrt, daß es tiefe Gottinnigkeit und heldenmütige Nächstenliebe diesseits und jenseits der Konfessionsgrenzen gibt. Der Herr rät, den Baum nach seinen Früchten zu beurteilen. Da

dieselben Früchte der Heiligkeit aus dem Gottesdienst aller Kirchen erwachsen, ist das liturgische Leben aller Kirchen höchstmöglich zu würdigen.

6) Wenn die Kirche in ihrer Liturgie das Gedächtnis der Heilstaten des Herrn feiert, schließt sie seine Wiederkunft ausdrücklich ins Gedächtnis mit ein. Christlicher Gottesdienst hat wesentlich eschatologischen Charakter und lehrt die Erfüllung erwarten, die der wiederkommende Herr den Seinen gewähren wird. Die Mitfeier ist in gewissem Sinn Vorwegnahme der endzeitlichen Vollendung, die alle Unzulänglichkeit beenden wird. Verborgenen, aber wirklich nehmen wir Christen in der Liturgie unserer Kirche im vorhinein teil am himmlischen Hochzeitsmahl, auf das wir zugehen. Bei ihm aber werden wir in jener Vollkommenheit eins sein, die das hohepriesterliche Gebet Jesu erfleht. Wir sollten versuchen, das uns schon zuteil gewordene Angeld der endzeitlichen Einheit im Reich Gottes, welches das liturgische Leben gewährt, so zu meditieren, daß wir in den Anfängen, die Gott jetzt schon schenkt, erahnen lernen, was Er daraus einst erwachsen läßt. Dann könnten wir uns gegenseitig um der uns zugesicherten vollen Gabe willen schon auf Erden um vieles näher fühlen, als wir dies bisher zu tun pflegten.