

Eberhard Tiefensee

„Christlich“ und „katholisch“ als subalterner Gegensatz

Das gemeinsam gesprochene gottesdienstliche Credo geht neuerdings in sonntäglichen Eucharistiefiern zuweilen auseinander. Immer wieder kann man mit wachem Ohr vernehmen, wie Betende eine der „Notae Ecclesiae“ austauschen – in der Version des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: „und an die heilige, *christliche* Kirche [...]“ Dabei handelt es sich vielleicht manchmal um evangelische Gottesdienstteilnehmer, die ihre gebräuchliche Formel verwenden, aber meistens um Katholiken, die in diesem Worttausch ihren ökumenischen Geist verdeutlichen, vielleicht aber auch eine Absetzbewegung vom Attribut „*römisch-katholisch*“ vornehmen wollen – nicht laut und schrill, aber vernehmbar. Katechetischen Bemühungen dürfte hier wenig Erfolg beschieden sein, falls sie in diesem Fall überhaupt unternommen werden: Dass im Gegensatz zu Deutschland viele nichtkatholische Kirchen und Konfessionen anderer Länder kein Problem mit dem Wort „katholisch“ im Credo hätten, dass selbst hohe kirchliche Würdenträger der Orthodoxie den Titel „Katholikos“ führten etc. – der Eindruck bleibt, dass „christlich“ doch weiter als „katholisch“ ist.

Was „katholisch“ ist, ist zwar eo ipso „christlich“ – aber offenbar nicht umgekehrt. Die Logik nennt diesen Fall einen subalternen Gegensatz wie „blau“ und „farbig“. Die unterschiedlich exakte Begriffsbestimmung („farbig“ ist weniger präzise als „blau“) führt bekanntlich dazu, dass der Umfang des einen Begriffs größer ist als der des anderen (es gibt mehr farbige als blaue Gegenstände). Inhalt (Intension) und Umfang (Extension) stehen also in einem indirekt proportionalen Verhältnis: Je genauer man einen Begriff bestimmt, desto größer wird die Menge dessen, was nicht von ihm erfasst wird. Je allgemeiner in der einen Hinsicht ein Begriff ist, desto konkreter in der anderen – und umgekehrt.

Das ist in unserem Fall nicht anders: Es gibt nach wohl allgemeiner Ansicht mehr Christen als Katholiken, die von jenen nur eine Teilmenge bilden. Allerdings führt „katholisch“ das Problem mit sich, dass der Begriff auf „das Ganze“ verweist, so dass man schnell in die dilemmatische Frage gerät, ob der Aus-

druck vorwiegend intensional oder extensional zu interpretieren ist. Wie die Diskussion um die „Notae Ecclesiae“ zeigt, ist die Verwendung von „catholicus“ im Laufe der Begriffsgeschichte da ständig schwankend: Zumeist steht er (intensional) vorwiegend für die Ganzheit, Vollständigkeit und Fülle der Bestimmungen, also im Sinne dogmatischer und sakramentaler Vollkommenheit bzw. innerer Einheit von Kirche. Zuweilen aber meint er (extensional) auch die Gesamtkirche bzw. deren Ausbreitung über den gesamten Erdkreis. Wie Ersteres gern zur apologetischen Profilierung diene und dient, so legt das Zweite den Akzent auf die weltumspannende Universalität – hier lässt sich nun der griechische Begriff „oikumene“ assoziieren. Auch „ekklesia“ kann bekanntlich nicht nur die Hausgemeinde bzw. die Ortsgemeinde, sondern auch die allgemeine weltweite Ökumene sein.

Die angedeutete dilemmatische Situation stellte sich dann kurz und knapp so dar, dass, je nach Wortsinn, wer „richtig katholisch“ ist, weniger „richtig *katholisch*“ ist – und umgekehrt: „Definitio est negatio“, so Spinoza. In der ihr eigenen Radikalität hat das Problem Simone Weil in einem Brief an Pater Jean-Marie Perrin vom 26. Mai 1942 auf den Punkt gebracht: „Ich möchte Ihr Augenmerk auf einen Punkt lenken. Dass es nämlich ein absolut unübersteigbares Hindernis für die Inkarnation des Christentums gibt. Dies ist der Gebrauch der beiden kleinen Wörter *anathema sit*. Nicht ihr Vorhandensein, sondern der Gebrauch, den man bisher davon gemacht hat. Auch dies ist es, was mich hindert, die Schwelle der Kirche zu überschreiten. Ich bleibe auf Seiten aller Dinge, die nicht in die Kirche eintreten können, die in die Kirche, dieses universale Haus der Aufnahme, keine Aufnahme finden können, auf Grund dieser beiden kleinen Wörter.“ (Weil 1953, 61f)

Dass ähnlich auch viele andere Allgemeinbegriffe betroffen sind, kann ein Trost, jedoch auch eine Warnung sein: Wer beispielsweise allzu exakt zu definieren versuchte, was „Mensch“-Sein ausmacht – also möglichst umfassend die Wesensmerkmale aufzuzählen beginnt –, gerät fast zwangsläufig in die Versuchung, daraus einen Kriterienkatalog zu entwickeln, der viele „Fälle“ nicht mehr erfasst und somit ausgrenzt. Die größere Intension geht immer zu Lasten der Extension – mit möglicherweise verheerenden Folgen für das einzelne menschliche Wesen, wie wir spätestens aus der Erfahrung des 20. Jahrhunderts heraus wissen. Deshalb ist es in solchen und ähnlichen Fällen zuweilen sogar von der Lebensklugheit geboten, eine begriffliche Unterbestimmtheit zuzulassen, um größeren Schaden zu verhindern. Ohne es dem Verdacht ungenügender Präzision aussetzen zu wollen, dürfte diese Einsicht hintergründig das Zweite

Vatikanische Konzil geleitet haben, auf die bei den bisherigen Konzilien zu-
meist üblichen Anathematisierungen zu verzichten.

Der „Nova-Effekt“ und die Ökumene

Der theoretischen und der institutionellen Vernunft ist solches schwer erträglich: Sie fordert eine exakte Sprache mit präzisen Definitionen – beispielsweise in der Wissenschaft oder in der Jurisprudenz. Metaphorik, analoge Begriffe sowie eine in bestimmten Bereichen notwendige „fuzzy logic“, welche mit weichen Aussagen wie „Der Autofahrer fuhr zu schnell“ arbeitet, sind nicht das scharfe Werkzeug, das sie sich wünscht. Allerdings werden sie vom Leben geradezu gefordert, dessen Dynamik und Wandlungsfähigkeit früher hilfreiche Kategoriensysteme immer wieder untergräbt und aufbricht. Charles Taylor (Taylor 2009) spricht von einem „Nova-Effekt“, der im 19. Jahrhundert die europäischen Eliten betraf und sich im 20. Jahrhundert zu einer nun alle Bevölkerungsschichten erfassenden „Super-Nova“ ausgeweitet habe. Weltanschauungen, religiöse Einstellungen und Lebenskulturen haben sich explosionsartig vervielfacht, die gegeneinander klar definierbaren Milieus lösen sich immer wieder auf, während neue entstehen – eine Entwicklung, die nach menschlichem Ermessen nicht wieder rückgängig zu machen ist und, so möchte man prognostizieren, im 21. Jahrhundert im Sinne einer „Super-Super-Nova“ weltweit nun alle Kulturen bis ins familiäre Leben hinein erfassen wird. Pluralität ist unser Schicksal – mit all ihren positiven und negativen Seiten („Unbehagen an der Moderne“ nennt es Taylor). Das Ganze bildet ein komplexes Gemenge von Differenzen, aus denen sich natürlich viele Gelegenheiten für scharfe Polemik und wechselseitige Diffamierung, aber auch Überschneidungen ergeben und zwischen denen die Einzelnen in ihrer Wahl der Lebensentwürfe zunehmend *switchen* – lebensabschnitts- oder generationsweise.

Diese *crossovers* machen präzise kategoriale Zuschreibungen fast unmöglich oder verschaffen ihnen nur eine zeitlich begrenzte Geltung. Eine Vernunft, die in der „Position des zentralperspektivischen ‚Allesüberblickers‘“ (Bucher 2011, 7) das Ganze auf den Begriff zu bringen versucht und diese Begrifflichkeit in praktikable Formen z.B. institutioneller Art gießen will (und oft auch muss), kommt hier zwangsläufig immer zu spät. Sie wird zu Hegels sprichwörtlicher „Eule der Minerva“, die erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt, wenn „eine Gestalt des Lebens alt geworden“ ist. Statt hierarchi-

sierte Ordnungssysteme, seien sie theoretischer oder praktischer Natur, fordert diese Dynamik eher Netzwerke (das Internet ist das wohl beste Beispiel dafür). Ihr angemessen ist eine in gewisser Weise demütige „transversale Vernunft“ (Welsch 1997), die in Kleinarbeit Verbindungen von Knotenpunkt zu Knotenpunkt zieht, ohne realistische Aussicht auf eine Gesamtübersicht. Sie dürfte eine der modernen Ausdrücke für eine Ordnung der Liebe und des wechselseitigen Respekts sein.

Dass diese Dynamik zur gleichen Zeit, also spätestens im 19. Jahrhundert, auch die kirchliche Wirklichkeit erfasst hat, wird niemand leugnen wollen. In einer Epoche, in der die bisher relativ konstanten konfessionellen Milieus auszufransen, sich zu durchmischen und aufzulösen begannen, ging es mit dem schieflichen Nebeneinander eines „kalten“ Pluralismus und der auf deutliche Grenzen bedachten „Kontroverstheologie“ allmählich zu Ende. Es schlug die Stunde der Ökumene. Das gesellschaftliche Leben überwucherte die in mühevoller Arbeit vorheriger Generationen zum Zweck der Profilierung und Überschaubarkeit gezogenen Zäune – erst allmählich, dann mit immer größerer Beschleunigung. Im politischen und sozialen Engagement fanden die Konfessionen rasch zusammen; nicht zuletzt – allen Warnungen und Einsprüchen der Verantwortlichen zum Trotz – in der wachsenden Anzahl konfessionsverschiedener „Mischehen“.

*Die „Mischehen“:
„konfessionsverschieden“ – „konfessionsverbindend“ –
„interchurched“?*

Dialogkommissionen mit ihren „Gemeinsamen Erklärungen“ und die liturgischen Bücher kommen auch hier immer zu spät und repräsentieren gewissermaßen die „Eule der Minerva“ in diesem Bereich. Beispielsweise sieht erst die 1991/92 approbierte „Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes“ eigene Formulare für Trauungsfeiern mit orthodoxen, altorientalischen, sonstigen nichtkatholischen, nichtgetauften (also religionsverschiedenen) und nicht an Gott glaubenden Partnern vor. Bis dahin mussten die Liturgen, die ja schon erheblich länger mit diesen „Mixturen“ konfrontiert waren, oft ihre eigene Kreativität walten lassen.

Es war keine Überraschung, dass auch die gegenseitige Teilnahme an der zentralen Aktivität einer christlichen Gemeinschaft, dem Abendmahl bzw. der

Eucharistiefeier, schnell das Stadium des bloßen, dringlichen Wunsches hinter sich ließ und einfach praktiziert wurde. Folgerichtig setzte sofort das mit Taylors „Nova“ einhergehende „Unbehagen“ ein. Zu wehren ist dem Indifferentismus und Relativismus. Darüber hinaus besteht die Gefahr des Irrtums und einer „Verdunkelung der sakramentalen Gestalt der Kirche“ (Schmitt 2007, 136). Über die Erfolgsaussichten der aufeinanderfolgenden „Ökumenischen Direktorien“ und ähnlicher Verlautbarungen, die wiederholt den Kampf gegen solchen Wildwuchs aufnahmen, soll hier nicht spekuliert werden. Dienlicher dürfte aber die immer dringlicher werdende Bemühung sein, zu einer „Gemeinsamen Erklärung zum Herrenmahl“ (GEH) zu finden, zu der es z.B. erste Überlegungen im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ (vormals „Jaeger-Stählin-Kreis“) gibt. Ob dieser Bemühung allerdings ein nachhaltigerer Erfolg beschieden ist, wird sich zeigen müssen.

Bemerkenswert ist, dass dieses anfängliche Nachdenken immer, wenn es um die praktischen Konsequenzen geht, auf kurzem Weg bei der Situation der „Mischehen“ herauskommt. Katholischerseits heißt es in diesen Überlegungen (ich zitiere im Folgenden aus Arbeitspapieren des Theologischen Arbeitskreises): „Vielfach richtet sich die ökumenische Aufmerksamkeit im Kontext von Abendmahl und Eucharistie aus guten Gründen vor allem auf die Frage, wann endlich eine gemeinsame Feier des Herrenmahls möglich ist. In pastoraler Hinsicht sind dabei insbesondere die konfessionsverbindenden Familien im Blickpunkt. Im weltweiten Kontext haben einzelne nationale römisch-katholische Bischofskonferenzen in diesem Zusammenhang eine Auslegung der kirchenrechtlichen Bestimmung, es müsse bei Ausnahmeregelungen eine ‚gravis necessitas‘ (CIC 1983, Can. 844) vorliegen, vorgenommen. Solche gewiss zu achtenden pastoralen Bemühungen um spezifische Einzelsituationen hinterlassen auch kritische Anfragen: Sie begründen keine Kontinuität im eucharistischen Leben der Familien und sie sehen aufgrund der unterschiedlichen theologischen Urteile über die kirchlichen Ämter keine Wechselseitigkeit in der eucharistischen Gastfreundschaft der konfessionellen Gemeinschaften vor. Grundlegend stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, ob eine GEH ohne die Aussicht auf eine Veränderung der Praxis der ökumenischen Gemeinschaft im Herrenmahl nicht doch sinnlos ist. Eine differenzierende Sichtweise dieser Fragestellung / Thematik erscheint möglich: Gewiss bleibt die Gemeinschaft im Herrenmahl ein wesentliches Ziel der Ökumene; zugleich ist der ökumenische Austausch über die konfessionellen Zugänge zur theologischen Erschließung des Herrenmahls unabhängig von der bereits bestehenden Gemeinschaft in der Feier des Herrenmahls wichtig, da auf diese Weise eine spirituelle Grundlage

für eine verantwortete gemeinsame Feier des Glaubens gelegt wird.“ (Dorothea Sattler)

Ähnlich evangelischerseits Gunter Wenz: „Bei der Bestimmung der Umstände, unter denen es möglich oder naheliegend ist, dass ein lutherischer Christ an einer katholischen bzw. ein katholischer an einer lutherischen Abendmahlsfeier teilnimmt, sind Aspekte ekklesiologischer Gesamtverantwortung ebenso in Betracht zu ziehen wie die Rücksicht auf den Gewissensentscheid des Einzelnen in seiner unvertretbaren Individualität. Dies macht es schwierig und in gewisser Hinsicht unmöglich, zu einer definitiven Bestimmung der besagten Umstände zu gelangen. Im Bewusstsein, dass jede denkbare Liste von Konditionen nur als offene Reihe verstanden werden kann, sei daher wegen seiner besonderen Dringlichkeit lediglich der Fall der konfessionsverschiedenen Ehe zum exemplarischen Anlass einer spezifischen Empfehlung genommen: Die zwischen einem katholischen und einem evangelischen Partner geschlossene Ehe sollte aus internen Gründen, also aus Gründen, die der Faktizität der konfessionsverschiedenen Ehe selbst innewohnen, als ein Umstand gelten, unter dem in der Regel und nicht lediglich im Ausnahmefall die Teilnahme an der Kommunion in beiden Kirchen ermöglicht wird. Entsprechendes gilt unter der Voraussetzung vorhandener Kommunionsmündigkeit für die Kinder der beiden Ehepartner.“

Interessant ist auf den ersten Blick die unterschiedliche Terminologie bzgl. der angesprochenen Fälle. Während Wenz – sicher ohne Hintergedanken – von „konfessionsverschiedenen Ehen“ spricht, verwendet Sattler den Begriff der „konfessionsverbindenden Familien“ (wobei der Unterschied „Ehe“ und „Familie“ – wie der Kontext der Aussagen verdeutlicht – nebensächlich ist). Alle juristischen und liturgischen Texte – wenn richtig beobachtet – reden auch katholischerseits von „Konfessionsverschiedenheit“ und heben damit indirekt die Differenz hervor, dagegen hat sich zuweilen auch in verschiedenen halboffiziellen Aussagen der zweite Ausdruck als offensichtlich angemessener eingestellt.

Die Verschiebung von „konfessionsverschieden“ zu „konfessionsverbindend“ könnte, ähnlich wie im Fall der „Mischehen“, zunächst einer gewissen „political correctness“ geschuldet sein. Von „Mischehe“ wird nämlich aufgrund der Konnotationen, welche aus unserer nationalsozialistischen Vergangenheit kommen, heute niemand mehr reden wollen, auch wenn es die korrektere Übersetzung der „matrimonia mixta“ wäre – ein Terminus, der ebenfalls eher auf das Verbindende als das Trennende geht. Auf jeden Fall entwickelt sich hier wiederum eine bemerkenswerte Dynamik. Beispielsweise registriert das „Di-

rectory on Ecumenism“ der Südafrikanischen Bischofskonferenz aus dem Jahre 2000 implizit einen diesbezüglichen allgemeinen Sprachgebrauch: „now commonly called an interchurch marriage“ (Schmitt 2007, 274). Und so sprechen englischsprachige Bischofskonferenzen fast durchgängig von „interchurched families“.

Die gemeinsame Teilnahme am Herrenmahl – in Ausnahmefällen

„Kirchen“-verbindend? Wenn der Wandel in der Terminologie nicht eine wenig reflektierte Wortwahl („interchurched“ in dem Sinne, wie in Deutschland ohne Rücksicht auf diffizile Begriffsunterscheidungen einfach von „Kirchen“-Steuer geredet wird) oder sogar ein blanker Euphemismus bleiben soll – dies angesichts der zuweilen prekären Situation, in der sich „konfessionsverbindende“ Ehen und Familien bezüglich ihrer kirchlichen Praxis befinden –, dann dürfte hier eine gründlichere Besinnung notwendig werden. Für die prekäre Situation nennt Peter Neuner in einem Podiumsbeitrag beim Ökumenischen Kirchentag 2010 (abzurufen über www.netzwerk-oekumene.de) zwei Hauptpunkte: die kirchliche Beheimatung der Kinder solcher Familien und die Gemeinschaft im Herrenmahl.

Bekanntlich ist in Ausnahmefällen evangelischen Christen die Teilnahme an der Eucharistiefeyer mit Empfang der Kommunion schon seit längerem erlaubt (z.B. im Todesfall, bei Nichterreichbarkeit des eigenen Geistlichen in Krankenhäusern, Heimen und Gefängnissen etc.). Die Liste der Möglichkeiten ist im Fall der betroffenen Ehen und Familien von vielen Bischofskonferenzen erweitert worden, wenn eines der Familienmitglieder betroffen ist. Üblicherweise werden Feiern wie Taufe, Konfirmation, Erstkommunion, Hochzeitsfeier, Ordination und Requiem genannt, zuweilen gelten auch hervorgehobene Jahrestage, Weihnachts- und Ostergottesdienste, die gemeinsam besucht werden, und andere Gelegenheiten, die von kirchlicher und familiärer Signifikanz sind (so beispielsweise für die kanadische Bischofskonferenz) als eine solche Ausnahme. „Der Geist kann Christen einen wirklichen Hunger nach der Eucharistie schenken, auch wenn sie [nur, E.T.] in einer kirchlichen Gemeinschaft leben. Insofern stellt die ausnahmsweise Eucharistiezulassung evangelischer Christen eine bedingte Relativierung der institutionellen Gestalt der Kirche dar. [...] Die erlaubte ausnahmsweise Eucharistiezulassung darf [...] [aber] nicht ‚von unten‘ die Ordnung der Kirche auflösen, indem die institutionell begründeten Min-

destanforderungen noch unterboten werden. Sie muss vielmehr, von dem Gedanken geleitet sein, das institutionelle Maß nach oben hin zu überschreiten, damit es überboten werde durch das Wirken des Geistes.“ (Schmitt 2007, 175f)

Wie letzteres aber in der Praxis aussehen soll, bleibt vage. Für die institutionelle Logik zeigt sich hier eine offene Flanke, die man aus pastoralen Gründen in Sonderfällen schwer vermeiden kann, aber um der Klarheit des Profils willen möglichst geschlossen halten will: Offenbar wird bezüglich der „konfessionsverschiedenen“ Familien im Paradigma der Ausnahme gedacht, wobei die Unverheirateten das typische Beispiel bieten, das dann im Blick auf spezifische Situationen, die im Leben einer Ehe oder Familie eintreten können, etwas erweitert wird. Man kann hier durchaus wieder eines der Rückzugsgefechte vermuten, die einmal mit der häufigen Forderung oder zumindest dringlichen Empfehlung an den nichtkatholischen Partner begannen, vor der Eheschließung zu konvertieren, und nach verschiedenen Zwischenstufen derzeit bei der durch mehrere Einschränkungen charakterisierten Formulierung stehen: „Der nichtkatholische Partner ist über die Verpflichtung und Versprechen des katholischen Partners unterrichtet“, nämlich „sich nach Kräften zu bemühen, dieses sittliche Gebot [die Kinder katholisch taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen] zu erfüllen, soweit das in Ihrer Ehe möglich ist“ (Ehevorbereitungsprotokoll der Deutschen Bischofskonferenz).

Die Dynamik der „interchurched marriage“ – „Hauskirche“?

Die Dynamik der „interchurched marriage“ weist dagegen in eine andere Richtung: nicht rückwärts auf den „Normalfall“ einer rein katholischen Ehe, sondern vorwärts. „Die Konfessionsverschiedenheit wird gegebenenfalls sogar als Bereicherung des christlichen Lebens in diesen Familien verstanden. In diesem Rahmen wurde zu Recht das Wort von der konfessionsverbindenden Ehe geprägt.“ (Peter Neuner, vgl. o.) Man wird für das Folgende natürlich nicht vergessen, dass das öfters nicht der Fall ist: Ein Ehepartner ist religiös oder kirchlich eher desinteressiert und überlässt dem anderen, engagierten Teil mehr oder minder passiv die spezifisch christliche Erziehung und damit auch die kirchliche Beheimatung der Kinder. Es ist allerdings eine prinzipielle Frage, ob es angemessen ist, von solchen defizienten Varianten familiären Lebens her zu denken und nicht eher auf die nach vorn weisenden Formen zu schauen, wenn die Partner „ihre christliche und kirchliche Existenz bewusst leben wollen“

(Peter Neuner, vgl. o.). Und die sind es wohl vor allem, welche das neue Attribut „konfessionsverbindend“ mit Recht beanspruchen dürfen.

Sie sind zunächst dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht nur das Sakrament der Taufe teilen wie alle anderen von den obengenannten Ausnahmen angesprochene Nichtkatholiken, sondern eben auch das der Ehe. Die Ausweitung der außerordentlichen Anlässe für den Kommunionempfang für diese Gruppe ist ein erster, allerdings sehr zögerlicher Schritt anzuerkennen, dass hier eine Konstellation ins Spiel kommt, die sich eben nicht nur graduell von der Situation unterscheidet, dass ein einzelner Nichtkatholik oder eine Gruppe zugelassen werden möchte (und von daher „etwas mehr“ Ausnahmen erforderlich macht), handelt es sich doch bei Eheleuten und deren Kindern um nichts weniger als eine neue Art der gemeinsamen Teilnahme am Herrenmahl.

Peter Neuner – und nicht nur er – bringt hier sogar eine eigene ekklesiologische Qualität ins Spiel, vor allem um die Einheit von Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft zu wahren: „Nicht etwas an der Ehe, etwa ihr ritueller Abschluss ist Sakrament, nicht etwas an ihr hat kirchliche Qualität, sondern als liebende Begegnung von Glaubenden ist sie Sakrament und damit Hauskirche. [...] Das Verständnis der Ehe als Hauskirche ist also einzig und allein abhängig von der Aussage, dass die Ehe Sakrament ist, es ist unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit der Ehepartner. Auch die konfessionsverschiedene Ehe ist Sakrament, in ihr verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung.“ Das ist ein radikaler Zugriff auf das Problem, der die Wurzel berührt. Denn einerseits bringt er in Erinnerung, dass – wie eingangs festgestellt – „ekklesia“ auch die Hausgemeinde (und die Universalkirche) bedeutet. Das ist ein Aspekt, der im allgemeinen Bewusstsein oft unterbestimmt bleibt und gegenüber der Vorstellung, Kirche sei die engere und weitere Ortskirche, zurücktritt. Diesbezüglich ist die Familie schon rein soziologisch betrachtet nicht nur quasi die natürliche Kernzelle der Gesellschaft und des Staates, sondern ist auch für die Ortsgemeinde(n) von fundamentaler Relevanz. Andererseits ergibt sich dann die Konsequenz: „Diese Hauskirche verlangt nach der Sichtbarmachung auch im Zeichen des Herrenmahls, denn ohne Eucharistie kann Kirche nicht sein.“ (Peter Neuner, vgl. o.)

Es ist hier nicht der Ort, das Für und Wider eines solch radikalen Ansatzes ausführlich zu diskutieren. Sicher wäre unter anderem auf die Analogizität zwischen Ehe und Kirche zu verweisen, die ja nicht nur eine Proportionalitätsanalogie darstellt, in der die Vergleichspaare separiert bleiben (wie der Mann zur Frau so Christus zur Kirche) und auf ein ungenanntes Drittes (Bundestreue) verweisen, sondern im Hintergrund steht eine ekklesiologische Herleitung der

Ehe und damit ein wesentlicher Zusammenhang: „Die Bundesqualität der Ehe kommt primär aus der vertikalen Zuwendung Gottes zu seinem Volk und realisiert sich sekundär im horizontalen Bundesschluss der Eheleute.“ (Schmitt 2007, 192) Außerdem müsste dann darauf aufmerksam gemacht werden, dass Analogien angesichts einer (möglicherweise unüberwindlichen) Erkenntnis- und Begriffsschwäche immer Wegcharakter haben, indem sie versuchen, die Identität und die Differenz zu vereinen. Es wird von Fall zu Fall zu prüfen sein, ob das Schwergewicht auf diese („nur“ eine Analogie) oder jene zu legen ist. Schlussendlich wird wohl festzustellen sein, dass das Sakrament der Ehe zwar die konfessionelle Trennung umfängt, aber nicht beseitigt und dass die Sakramentalität der Ehe auf der die Kirche beruht, sie aber nicht ersetzen kann (vgl. Schmitt 2007, 193).

Der Ansatz beim Begriff der „Hauskirche“ bleibt deshalb hoch problematisch. Solche Überlegungen dürften die betroffenen Ehen und Familien mit einem ekklesiologischen Gewicht belasten, das sich als untragbar und also unerträglich erweist. Zu den dogmatischen Schwierigkeiten bezüglich der Kirchengemeinschaft – der in der Deutschen Bischofskonferenz für Ökumene zuständige Bischof Gerhard Müller zählte sie jüngst noch einmal auf: „den Opfercharakter der Messe, die Wesensverwandlung, die Realpräsenz, die Einordnung der Eucharistie in das kirchliche Leben, den sakramental geweihten Priester“ („Welt Online“ vom 21. April 2011) – käme ein Knäuel von kirchengeschichtlichen, institutionslogischen und sozialpsychologischen Fragen, das zu lösen Arbeit für die nächsten Jahrzehnte, wenn nicht sogar Jahrhunderte bietet. An die Adresse der theologischen Bemühungen gerichtet, dürfte nämlich hier Wittgensteins berühmtes Diktum gelten: „Wir fühlen, dass selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“ (Tractatus logico-philosophicus 6.52) Allerdings ist der Terminus „interchurched“ wie gezeigt nun einmal in der Welt, und zwar in der Welt der amtlichen Dokumente. Die Richtung der Dynamik ist erkennbar und die Wege sind damit offen, auch wenn ihr weiterer Verlauf noch reichlich nebulös bleiben muss.

Konfessionsverbindende Familien als „ökumenische Scouts“

Aber vielleicht ist es schon ausreichend, die „matrimoniae mixtae“ nicht nur als „leider“ sich häufenden „Betriebsunfall“ des kirchlichen Lebens anzusehen, als

eine problematische und deshalb von vielfältigen Belastungen geprägte Lebensweise (die sie auch ist), welche pastorale Hilfen und Zugeständnisse erforderlich macht, um realisierbar zu bleiben, sondern als das, was sie wahrscheinlich eigentlich sein sollen: ein Geschenk für die Kirche in ihrer notvollen Situation des Gespaltenseins. Nur äußerst selten ringen sich amtliche Verlautbarungen zu einem solchen Paradigmenwechsel durch, wie sie sich in der obengenannten Begründung Neuners für den Begriff „konfessionsverbindend“ andeutete. Die indische Bischofskonferenz spricht immerhin in ihren Richtlinien davon, dass „unzweifelhaft die göttliche Vorsehung selbst“ zu solchen Ehen führt. Gerade die Besuche der jeweils anderen örtlichen kirchlichen Gemeinschaft präsentierten diesen geradezu „ein Beispiel ökumenischen Lebens in seiner tiefsten Form“. Darüber hinaus hätten sie auch eine gesamtgesellschaftliche Funktion, könnten solche Familien doch ein leuchtendes Exempel der Tiefe christlichen Glaubens und christlicher Liebe bilden und die Allgemeinheit dazu inspirieren, trotz religiöser Unterschiede in Harmonie und Respekt vor dem Gewissen jeder Person zu leben (Schmitt 2007, 253f).

Deutlicher artikulieren sich hier manche Betroffene selbst: Sie versuchten für ihre Kirchen „an ever-greater gift of healing of the scandal of disunity“ zu werden und sehen „the gifts of interchurch families and their potential as a catalyst for wider church unity“, verkündet die Homepage von „interchurchfamilies.org“. Ihr dort zu findendes „Rom-Papier der zweiten Weltkonferenz konfessionsverbindender Paare und Familien vom Juli 2003“ stellt in der deutschen Version entsprechend fest: „Konfessionsverbindende Familien sind per definitionem Brückenbauer“ (und spielt damit en passant auf den römischen Titel des „Pontifex“ an): „Wir glauben, dass wir als konfessionsverbindende Familien in wesentlicher und einzigartiger Weise zum Wachstum unserer Kirchen hin zur Einheit der Christen beitragen können. Viele Menschen in unseren Kirchen haben uns gesagt, wir seien Pioniere. Als getaufte Christen, die Mitglieder zweier verschiedener, noch getrennter christlicher Traditionen sind, formen wir im Bund der Ehe eine christliche Familie. Dieses Wachstum auf Einheit hin ist davon begleitet, dass wir auch immer mehr am Leben und an der Spiritualität unserer jeweiligen Kirchengemeinden teilhaben. Wir entwickeln Liebe und Verständnis nicht nur füreinander, sondern auch für die Kirchen, die uns unsere spirituelle Identität gegeben haben. So können konfessionsverbindende Familien sowohl ein Zeichen der Einheit als auch ein Mittel des Wachstums auf Einheit hin werden. Wir glauben, dass konfessionsverbindende Familien das Bindegewebe sein können, das auf unscheinbare Weise hilft, unsere Kirchen zu dem einen Leib Christi zusammenwachsen zu lassen.“ Hier findet sich also in

der Metapher des „Bindegewebes“ das eingangs aufgerufene Bild vom „Netzwerk“ wieder, das eine Gegenwirklichkeit zu Taylors „Super-Nova“ anzeigt.

Der Schritt von der Konfessionsverschiedenheit zur Konfessionsverbundenheit ist dabei ein Weg kritischer Revision: Beibehaltene Traditionen beiderseits „verschmelzen“ zu neuen Mustern, die „unvermeidbar“ spirituelle Elemente beider Seiten enthalten, einiges wird aber auch als für einen der Partner „nicht zumutbar“ ausgeschieden. Diese „spirituelle [...] Wechselseitigkeit“ kann aber zu einem „gemeinsamen Blick auf den Kern des christlichen Glaubens“ führen und das als „Bereicherung und Erneuerung erfahren“ (Schmitt 2007, 253f).

Es bleiben die zwei genannten Problemfelder: Was die wechselseitige Zulassung zum Abendmahls- bzw. Kommunionempfang betrifft, bringen die Betroffenen einen schwerwiegenden Einwand gegen die Praxis, wohl aus Sorge vor einer voreiligen allgemeinen Interkommunion die Ausnahmen für bestimmte Familien zusätzlich auf bestimmte Gelegenheiten einzuschränken: Diese Familien seien doch schon als solche „die Ausnahme von der Regel schlechthin“, weshalb „die zusätzliche Beschränkung auf bestimmte Gelegenheiten unnötig ist“ (Schmitt 2007, 253f). Mit anderen Worten: Diesen „ökumenischen Scouts“ sollte man nicht noch zusätzliche Restriktionen auferlegen, es sei denn, man sieht in deren wagemutigen Erkundungen von vornherein einen Irrweg (in Schmitts Terminologie: der Auflösung der Kirche „von unten“ statt der Überschreitung „nach oben“).

Das andere Problem, die kirchliche Beheimatung der Kinder konfessionsverschiedener bzw. -verbindender Familien, bleibt jedoch bestehen: Erstkommunion oder Konfirmation, „hauptamtliches“ Engagement hier oder da – und nicht zu vergessen: welche konfessionelle Einordnung ins deutsche Kirchensteuersystem? Hier wird eine Entscheidung gefordert, die „dann der Situation gleich [kommt], sich von dem einen Elternteil abzuschneiden und von der Kirchengemeinde, in der sie eben auch ihre Wurzeln haben und zu der sie sich ebenso zugehörig fühlen“. Die Taufe in der einen oder anderen Kirche präsumiert nur bedingt die weitere Entwicklung, wie die Erfahrung offensichtlich zeigt: „Ein solcher Schritt hält junge Leute nicht unbedingt davon ab, im Erwachsenenalter ihre Entscheidungen dann selber zu treffen.“ Aber auch diese Problemlage scheint vorläufigen Charakters zu sein: „Trotzdem müssen wir sorgfältig auf das hören, was uns einige unserer Teenager sagen: ‚Wir sind nicht verwirrt, wenn wir uns nicht nur für eine Kirche entscheiden möchten. Es sind die Generationen vor uns, die sich verwirren ließen, indem sie die Spaltung der Christen akzeptiert und beibehalten haben. Christus wollte nur eine Kirche.‘“ Die Reaktion der Eltern ist entsprechend: „Es mag auch als eine Ent-

scheidung scheinen, die sich gegen den Heiligen Geist richtet, denn dieser ist der Schöpfer der Einheit, nicht der Entzweiung.“ (Schmitt 2007, 253f)

Die Eule der Minerva und die Taube des Heiligen Geistes

Tatsächlich machen die im pastoralen Dienst Stehenden immer wieder darauf aufmerksam, dass die praktische Entwicklung die geschichtlich gewachsenen Barrieren hier schon lange niedergelegt hat. Es gibt eben, wie auch das Dokument feststellt, diejenigen, die „ihrem eigenen Gewissen folgen, die Fruchtbarkeit von Amt und Sakrament in der Kirche ihrer Ehepartner anerkennen und in ihrer besonderen Situation Gründe sehen, die eine solche gemeinsame Teilnahme am Abendmahl geistlich notwendig machen. Eine solche Praxis entspricht zwar nicht der kirchlichen Norm, die kirchliche Gemeinschaft der eucharistischen Tischgemeinschaft voraussetzt, gefährdet jedoch weder die Mitgliedschaft in der eigenen Kirche, noch könnte sie als Verrat am Glauben dieser Kirche aufgefasst werden.“ (Schmitt 2007, 253f)

Also illegal und deshalb doch nicht *richtig* katholisch? Eine auch kirchenamtliche Legitimation dieser Praxis in dem Sinne, wie sie Gunter Wenz vorschlägt, dürfte somit überfällig sein. Die institutionelle „Eule der Minerva“ kommt dann zwar wieder um einiges zu spät, aber ihre Aufgabe ist es letztlich ja sowieso, dem Geist Jesu Christi zu folgen, der ihr meistens um einiges voraus ist. Nur sollte der Abstand nicht zu groß werden.

Literatur

Bucher, R., Das Ende der Überschaubarkeit, in: Herder-Korrespondenz Spezial 1/2011, 6–10,

Schmitt, C., Kommunion trotz Trennung, Essen 2007.

Taylor, C., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

Weil, S., Das Unglück und die Gottesliebe, München 1953.

Welsch, W., Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1997.