

Gemeinschaft am Heiligen — Heil als Gemeinschaft

Die nachfolgenden Beiträge von Karl Christian Felmy und Erhard Griese gehen auf zwei Vorträge zurück, die während einer Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Erneuerung“ am 1. Juni 1972 in Neuendettelsau/Mfr. gehalten wurden. Die beiden Verfasser sind überzeugt davon, daß zwischen ihren Beiträgen ungeachtet gewisser Unterschiede im Denkstil ein innerer Zusammenhang und Gemeinsamkeit in der Zielrichtung besteht.

Gemeinschaft am Heiligen¹

VON KARL CHRISTIAN FELMY

Während der Christ der Gegenwart seinen Glauben, falls er ihn nicht gänzlich mit sozialem Engagement vertauscht, als rein persönliche Entscheidung versteht, sah sich der Christ des Mittelalters eingebunden in die große universale Kirche, die ihm in ihren Sakramenten Trost und Gnade vermittelte. Je weiter und mächtiger die universale Kirche aber wurde, desto weniger erfuhr der Gläubige sie selbst noch als Gemeinschaft, desto mehr als Institution, die zwar alle umfaßte, aber jeden einzeln je und je versorgte. Gotische Mystik, Humanismus und Renaissance legten in einer Zeit, in der die Kirche als Institution fragwürdig geworden war, noch einmal stärkeren Nachdruck auf den persönlichen Glauben des einzelnen. Eine gewisse Gegenbewegung entstand in der Reformationszeit, in der die Kirche nicht so sehr als Institution denn in größerer Entsprechung zum Neuen Testament als priesterliches Gottesvolk, als Gemeinschaft neu betont wurde. Das fand vor allem seinen Ausdruck in der aktiveren Beteiligung der Laien am Gottesdienst und im häufigeren Sakramentsempfang, so daß die regelmäßige Verbindung von Sakramentsfeier und Kommunion zu einem Hauptmerkmal des damaligen lutherischen Gottesdienstes wurde.

Dennoch konnte eine solche theologische Wiederentdeckung der Gemeinde nicht verhindern, daß die Auflösung des priesterlichen Gottesvolkes in das individualistisch mißverstandene Priestertum aller Gläubigen und der Gemeinde in ein passives und in sich zusammenhangloses Predigtpublikum bald gerade für den Protestantismus kennzeichnend wurde. Ein nachreformatorischer protestantischer Kirchenbau konnte dann bezeichnenderweise an seinen Emporen und den durch Türen und Riegel abgetrennten Bänken erkannt werden, die diese Auflösung sichtbar werden ließen, zugleich aber auch ihrerseits wieder-

um Gemeinschaft ebenso wie aktive Teilnahme am Gottesdienst unmöglich machten.

In der Gegenwart ist die individuelle Frömmigkeit, die sich zu Beginn der Neuzeit auf dem Höhepunkt der Krise der institutionellen Kirche entfalten konnte, selbst in eine ernste Krise geraten, und zwar unabhängig davon, wieviel traditionelle Glaubensaussagen der einzelne nachzuvollziehen bereit und in der Lage ist. Bei aller inhaltlich-dogmatischen Dürftigkeit war die persönliche Frömmigkeit der alten „Liberalen“ sogar derjenigen der heutigen „Konservativen“, die diese Frömmigkeit vorbehaltloser als andere bejahen, an Tiefe und Innigkeit überlegen. Läßt die von Tag zu Tag mehr säkularisierte und gleichzeitig vereinheitlichte Welt ohnehin nur wenig Raum für ein Ausscheren aus der totalen Vereinnahmung, so wird die wachsende Kirchenfeindlichkeit in aller Welt, auch im Westen, individuelle Ausbrüche erst recht kaum mehr gestatten. Hast und Leistungsdruck tun ein übriges, um die innere Distanz auch des Gläubigen zu seinem Glauben zu vergrößern. In dieser Situation liegt die Versuchung zu einem weiteren Rückzug in die Richtung eines „religionslosen“ Verständnisses des Christentums nahe. In ihr liegt aber auch die Möglichkeit beschlossen, neuen Zugang zu fast vergessenen Formen der urchristlichen Paradosis zu finden. In ihr liegt die Möglichkeit, die Kirche wiederzufinden, freilich nicht im Sinne einer universalen Institution, sondern im Sinne konkreter Gemeinschaft. In ihr liegt die Chance für die Erkenntnis, daß durch einen einseitigen frommen Individualismus das Christentum als Koinonia verfehlt wird.

In der Orthodoxen Kirche trifft man vielfach auf ähnliche Erscheinungen wie in den abendländischen Kirchen. Auch hier ist weithin die Eucharistie als geistlicher Individualakt und die Kirche vornehmlich als universale Versorgungsinstitution begriffen worden. Aber in den orthodoxen Kirchen sind Gegenkräfte stärker wirksam geblieben, die, seit die sobornost'-Lehre des russischen Laientheologen Aleksej Chomjakov in den orthodoxen Kirchen weithin Anerkennung gefunden hat, den Koinonia-Charakter des Christentums, wie er im ekklesialen Bezug der Eucharistie und im eucharistischen Aspekt der Ekklesia erscheint, wieder stärker hervortreten lassen.

In der von der älteren orthodoxen, durch die westliche Scholastik geprägten Schultheologie abweichenden, im Gesamtbereich der Orthodoxie aber stark beachteten und hier und da, wengleich auch zuweilen modifiziert, rezipierten „eucharistischen Ekklesiologie“ Nikolaj Afanasjew (gest. 1966 in Paris) ist der Koinonia-Charakter des Christentums in einer Weise betont worden, die nicht nur der orthodoxen, sondern auch der lutherischen Theologie zu einer Neubesinnung auf die urkirchliche Paradosis verhelfen könnte. Vor allem könnte eine stärkere Beachtung dieser Ekklesiologie dazu verhelfen, falsche Alternativen in der Amtsfrage zu vermeiden.

Nach der Auffassung Nikolaj Afanasjews ist die Gemeinschaft bildende Kraft mehr als nur ein Akzidenz des Christentums. „Das Christentum“, sagt er, „ist der Antipode der individuellen Religion oder sogar mehr, es ist keine Religion in dem Sinne, in dem wir gewöhnlich dieses Wort verstehen. Wir haben Zugang zu Gott nicht jeder in Abgesondertheit und nicht für sich und nicht durch Vermittler, sondern nur durch Christus, wenn wir uns in seinem Leibe befinden, zu dem wir durch den Hl. Geist getauft worden sind².“

In der Erfahrung von Gemeinschaft — zunächst mit Christus, dann aber dadurch auch mit den anderen Gläubigen — liegt nach Meinung des Afanasjew-Schülers Alexander Schmemmann der gravierendste Unterschied zwischen christlichem Gottesdienst und antiken Mysterien. Dort ist der Kult „der einzige Inhalt der Kultgemeinde, außerhalb von ihm hat sie keine Realität, kein Ziel für ihr Sein. Ihre Bestimmung ist, den Kult zu vollziehen und dadurch ihren Gliedern das <mitzuteilen>, was sie im Kult suchen — Weihe, Seligkeit usw. Im Christentum dagegen verwirklicht der Kult die Realität der Kirche, sein Ziel liegt nicht in der individuellen Weihe der Glieder, sondern in der Erbauung des Volkes Gottes als Leib Christi, in dem Erweis der Kirche als des neuen Lebens im neuen Äon³.“

Das Verhältnis von Gottesdienst und Kirche, das Nikolaj Afanasjew zur Wiederentdeckung der ursprünglichen, insbesondere von Paulus, aber auch noch von Ignatius von Antiochien vertretenen Ekklesiologie führte, hatte er in dem verschiedenen Gebrauch des Wortes „Leib“ im 1. Korintherbrief begründet gesehen. Ihm wollte es nicht in den Sinn, daß das Wort „Leib“ 1Kor 10, 16 (Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?) und 1Kor 12, 27 (Ihr aber seid Christi Leib) einen je anderen Sinn und einen je anderen Grad von Realität haben sollte. Aus der Einsicht in den innigen Zusammenhang der Wirklichkeit „Leib“ einmal in einem eucharistischen, das andere Mal in einem ekklesialen Zusammenhang heraus hat er eine sog. „eucharistische Ekklesiologie“ entwickelt. Sie steht in bewußtem Gegensatz zu der sog. universellen Ekklesiologie, die herkömmlich auch als orthodox gilt, in der römisch-katholischen Theologie am konsequentesten entfaltet wurde, aber auch protestantischen Aussagen über die Kirche in der Regel zugrunde liegt. Nach dieser universellen Ekklesiologie ist die Kirche, je nachdem ob römisch-katholisch oder protestantisch aufgefaßt, eine sei es juristisch faßbare, sei es auch nur spirituelle universale Größe⁴, die über oder hinter den Ortskirchen steht, in denen sich das geistliche Leben dieser universalen Einheit je und je als in Teilen oder Zellen vollzieht.

Mit seiner Auffassung, daß das Wesen kirchlicher Einheit nirgendwo so deutlich hervortritt wie in der Eucharistie, kann sich Afanasjew heute auf einen breiten Konsens stützen. Eben soweit wie die Übereinstimmung *darüber* reicht aber auch die andere: daß dieses wesentliche, ja wesentlichste Merkmal der Eucharistie in der traditionellen Gestaltung der Abendmahlsfeiern nicht genügend zum Ausdruck kommt. Von einer eucharistischen Ekklesiologie her aber werden hier auch Fragen an die mit einigen Aufarbeitungsversuchen verbundene Denkweise und Praxis zu richten sein. Es wird hierbei deutlich werden, daß Fragen der Sakramentslehre und des Sakramentsvollzugs ebenso wie die des Amtes in engem Zusammenhang mit der Ekklesiologie stehen, so daß die jeweilige Auffassung vom Dienst der Leitung der jeweiligen Sicht der Kirche entspricht und jede Praxis des Eucharistievollzugs zum Symbol der jeweils dahinter stehenden Ekklesiologie wird.

II. Kirche als Gemeinschaft am Herrenmahl

In seinem Grundsatzreferat auf der Kommissionssitzung von „Faith and Order“ in Löwen 1971 hat John Meyendorff, ein Schüler Nikolaj Afanasjews, die Forderung an die Kirchen gerichtet, wieder der Erkenntnis Raum zu geben, daß die „Einheit mit Gott in Christus“ „nicht auf die geographische Universalität der koinonia angewiesen“ sei. „Die Gemeinde an jedem einzelnen Ort muß die katholische Kirche sein⁵.“ Die einzelne Gemeinde, die unter der Leitung ihres Episkopen die Eucharistie feiert, ist darum nicht nur „Teilkirche“, sondern die Kirche in ihrer Fülle. Jede einzelne von einem Bischof geleitete Kirche besitzt ebenso wie die Gesamtheit aller Kirchen die Fülle der Kirche als Leib Christi; denn in der Eucharistie ist Christus ganz und gar gegenwärtig. Ein qualitatives Mehr ist nicht denkbar. Es gibt keine Eucharistie „an sich“, die sich dann in lokalen eucharistischen Feiern je und je realisierte, und es gibt keine Kirche an sich, sondern nur die konkrete Ortskirche als eucharistische Versammlung. Wo durch den Empfang des Leibes Christi eine Gemeinde zum Leib Christi wird, da ist die Fülle dessen, was Kirche ausmacht. Es kann nach Afanasjew darum „keine Mehrzahl von Kirchen Gottes in Christus geben, denn Christus ist einer und allein Herr. Man kann beim Nachdenken über das Wesen der Kirche mit euklidischer Arithmetik nicht viel anfangen, denn in der Ekklesiologie arbeiten wir mit Mengen, die sich nicht addieren lassen. In unserem empirischen Verstand sind wir gewohnt, daß $1 + 1 = 2$ ist; aber in der Lehre von der Kirche ist es verlorene Liebesmühe, die einzelnen Lokalkirchen zusammenzuzählen; wir erhalten immer eine Summe, die nicht größer ist als jeder einzelne Posten. In der Ekklesiologie gilt nämlich immer $1 + 1 = 1$. In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene *ist* die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon“.

Freilich läßt sich von der eucharistischen Versammlung der Ortsgemeinde nur dann so reden, wenn das Hl. Abendmahl nicht mehr allein als ein Sakrament, orthodox gesprochen Mysterium, verstanden wird, in dem den einzelnen Gläubigen der Zuspruch der Vergebung seiner Sünden durch sichtbare Zeichen bekräftigt wird oder in dem er Gnadenkräfte erhält, die ihn zu guten Werken und einem Leben der Heiligung befähigen. Gewiß, „vom Kelch wird allen die Gnade des Gebieters gereicht und die große Verzeihung und Reinigung von Sünden⁶“. Gewiß ist dies auch Kraft und Stärkung auf dem „Weg zum Heil⁷“. Aber doch nicht individualistisch verengt, sondern dadurch, daß die Eucharistie Gemeinschaft eröffnet, Gemeinschaft mit anderen Sündern an Christus. Sie ist *das* Ereignis der Gemeinde, zu der der einzelne hinzugetan wird (Apg 2, 41). Sie ist nicht nur ein Sakrament — orthodox gesprochen — Mysterium *in* der Kirche, sie ist vielmehr *das* Mysterium der Kirche selbst. Darum darf der Kommunionsempfang grundsätzlich auch nicht von der Neigung des einzelnen und auch nicht in erster Linie von seiner individuellen Vorbereitung und Würdigkeit abhängig gemacht werden, denn die Kommunion ist die Handlung der Gemeinde, die durch die Teilhabe am Leib Christi zum Leib Christi wird und sich durch ihre konstitutive Mitfeier als priesterliches Gottesvolk erweist.

III. Die Kirche und die Gemeinschaft der Kirchen

So wie die Eucharistie an vielen Orten ein und dieselbe ist und nicht je und je verschieden in ihrem Wesen, so ist auch die Kirche an allen Orten ein und derselbe Leib Christi. Diese wesentliche Identität der Eucharistie an allen Orten mit sich selber und von daher der Ortskirchen, in denen sie gefeiert wird, ist Gabe und Aufgabe der Kirche zugleich. Denn Kirche in ihrer Fülle, „katholische“ Kirche ist die Ortsgemeinde nur, *sofern* sie mit den anderen Ortskirchen in Koinonia steht, sofern sie mit ihnen als Leib Christi allerorten wesentlich identisch ist.

Nikolaj Afanasjew hat das mit Nachdruck betont und es von daher für unmöglich gehalten, daß sich eine Kirche von der anderen abkapselt, „denn was sich sowohl bei ihr als bei den anderen ereignet, das geschieht ja in der einen und alleinigen Kirche Gottes⁸“.

Dennoch ist Afanasjew verschiedentlich kritisiert worden, weil er die Ortskirche so stark betont und den universalen Zusammenhang der Kirche darüber vernachlässigt habe⁹. Man könnte ihn indessen kaum gröber mißverstehen, als wenn man seine Ekklesiologie als kongregationalistisch bezeichnete. Die Einheit der Kirche gehört nach der Überzeugung Afanasjews in Übereinstimmung mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis zu den *notae ecclesiae*, in den Bereich der Dogmatik und nicht den der Ethik. Das war ihm so entscheidend, daß er in Abwehr eines kongregationalistischen Mißverständnisses der Über-

setzung des Wortes „ekklesia“ mit „Kirche“ den Vorzug vor der mit „Gemeinde“ gegeben hat¹⁰, obwohl das Wort „Kirche“ stärker als das Wort „Gemeinde“ einem institutionell-universalistischen Mißverständnis Vorschub leistet. Die Einheit die Ortskirchen untereinander und ihre Koinonia gehören nach Afanasjews Sicht ebenso zum Kirche-Sein der Kirche wie die Einheit der drei göttlichen Hypostasen zum Gott-Sein Gottes. So wie in der Hl. Dreieinigkeit jede Hypostase ganz Gott ist und doch nicht in Loslösung von den anderen Hypostasen, so ist in seiner Sicht auch jede Ortskirche die ganze Kirche, aber eben nur *sofern* sie in Koinonia mit der Gesamtheit der Kirchen steht.

Erzbischof Vasilij von Brüssel hat diese Gedanken Afanasjews kritisch aufgenommen und weiterentwickelt. Wie nämlich der Vater, der Sohn und der Hl. Geist „nicht Teile oder Stücke der Heiligen Dreieinigkeit sind, da in jedem von ihnen die ganze Gottheit voll manifestiert ist, wie jede von ihnen wahrhaftiger Gott ist und wie keine Person die Heilige Dreieinigkeit ist oder identisch ist mit ihr, so ist in etwa ähnlicher Weise die Fülle der Kirche manifestiert in allen Ortskirchen, die weder als ‚Stücke‘ des Universalen verstanden noch einfach identifiziert werden können mit ihm. Solche Identifikation könnte vielleicht mit der sabellianischen Häresie verglichen werden, nach der Vater, Sohn und Heiliger Geist keine eigene Realität haben, sondern lediglich Erscheinungen ein und desselben sind. Bekanntlich ist hier kein Platz für Dreieinigkeit. Alles ist identisch^{11“}.

Man wird Afanasjew zwar schwerlich vorwerfen können, er habe die Bedeutung der Koinonia der Ortskirchen miteinander zu gering eingeschätzt. Er wußte so gut wie Erzbischof Vasilij, daß in der Kirche von Anfang an ein „enges gegenseitiges Band der Ortskirchen untereinander“ bestand und „daß, in Isolierung, ihre Katholizität unzulänglich ist^{12“}. Er hat zudem die Identität der Ortskirchen keineswegs sabellianisch mißverstanden, weil er ja gleichzeitig wie kaum ein anderer orthodoxer Theologe die „eigene Realität“ jeder einzelnen Ortskirche als ganzer Kirche betont hat. Freilich hat Afanasjew selbst den von Erzbischof Vasilij hervorgehobenen Aspekt der Koinonia der Ortskirchen zunächst einmal weniger betonen müssen, um die falsche Sicht der Ortsals „Teilkirche“ zu korrigieren. Von daher erhält aber auch das Bestreben Erzbischof Vasilij, nun seinerseits die Auffassungen Afanasjews zwar im ganzen positiv aufzunehmen, aber gleichzeitig die von ihm ganz offenbar vernachlässigten Aspekte zu betonen, seine Rechtfertigung. Denn so sehr Afanasjew die Einheit der Kirche und damit die Koinonia der Ortskirchen im Wesen der Kirche als Leib Christi begründet sah, so wenig hat ihn selbst die Frage bewegt, *wo* und *wie* denn diese Koinonia ihre leibhaftige Gestalt gewinnt. Daß er diese Frage nicht grundsätzlich ausgeklammert wissen wollte, zeigen seine Ausführungen in dem Sammelband „Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche“.

Indem Afanasjew und seine Schule den Vorsitz einer Gemeinde in der Liebe (Ignatius von Antiochien) anerkannt und die Notwendigkeit eines „Zentrums der Einheit“ betont haben, haben sie die orthodoxe traditionelle Polemik gegen den römischen Primat überwunden und der Theologie einen Neuansatz auch für die Aufarbeitung der Primatsfrage geboten¹³.

IV. Das Amt im Dienst der Gemeinschaft

Weil es in der Eucharistie um die Einheit der Kirche geht, hat der in der protestantischen Theologie oft zu Unrecht geschmähte Ignatius Theophorus die gesamte Ortskirche in der bischöflichen Eucharistie zusammenzuhalten versucht und nur eine solche Eucharistie für „gewiß“ gehalten, die unter der Leitung des Bischofs steht. Denn in der Schaffung, Repräsentation und Wahrung der Einheit der Gemeinde sah er die wesentlichste Aufgabe des bischöflichen Amtes. Weil die Einheit und Gemeinschaft stiftende Funktion das proprium des Herrenmahls ist, darum ist diejenige Feier, die ohne einen ordinierten Leiter vollzogen wird, für die Vertreter einer eucharistischen Ekklesiologie undenkbar — und das, obgleich Afanasjew wiederholt sehr nachdrücklich das Priestertum des ganzen Gottesvolkes hervorgehoben und sich gegen die klerikale Einengung des Priestertums auf die Ordinierten gewandt hat¹⁴.

Ihren neutestamentlichen Grund findet die Auffassung des Amtes als Gemeinderepräsentation vor allem in der Johannesapokalypse: Der „Engel“ der Gemeinde repräsentiert die Gemeinde sogar in ihren Vorzügen und Fehlern, und das Urteil über sie trifft zunächst die Person ihres Leiters. Beim Sprechen des Eucharistiegebets¹⁵ erweist sich der „Bischof“ als Repräsentant Christi und der Gemeinde in einer Person. Denn er spricht die Stiftungsworte an Christi Statt. Er spricht das segnende Dankgebet an der Stelle Christi, der das Dankgebet über den Gaben gesprochen hat. Und zugleich repräsentiert er die Einheit der feiernden Gemeinde als deren „Mund“ in dem Gebet, das er nach dem Vorbild des jüdischen Hausvaters nicht in seinem Namen, sondern im Namen aller Teilnehmer mit ihrer Zustimmung sagt. In seinen Höhepunkten, Stiftungsworte und Epiklese, werden im Eucharistiegebet jeweils beide Aspekte gleichgewichtig geltend gemacht: der in seinen Stiftungsworten gegenwärtige Herr und der Zusammenschluß der Gemeinde in der Bitte um den Heiligen Geist.

Nikolaj Afanasjew hat in seinem Buch „Die Kirche des Heiligen Geistes“ darauf verwiesen, daß der Dienst der Leitung aus dem Wesen der Eucharistie selbst hervorgeht¹⁶. Die Bedeutung des Amtes für den Zusammenhang und die Einheit der Kirche über die Grenzen der Ortsekklesia hinaus aber haben erst Erzbischof Vasilij mit seiner weiterführenden Kritik an Afanasjew und Alexander Schmemmann als sein Schüler in ihrer Beziehung zur eucharistischen Ekkle-

siologie gesehen. Die zum Wesen der Kirche gehörende Koinonia der Ortskirchen sieht Erzbischof Vasilij nämlich „von den ältesten Zeiten an durch die kirchliche Praxis einer Vielzahl von Wählenden (wenigstens drei Bischöfe mit Billigung aller anderen Bischöfe der Kirchenprovinz) und Konsekratoren (zwei oder drei Bischöfe als das für die Wahl oder Konsekration eines Bischofs notwendige Minimum) ausgedrückt“. Diese Übung, die in den frühen Kirchenordnungen und Kanones ihren Niederschlag gefunden hat, zeige, daß eine von einem Bischof geleitete Ortskirche ihre Fülle als die „Heilige Katholische Kirche an jedem Ort“ nur in Koinonia mit den anderen Kirchen verwirklichen kann. Freilich ist die Ortskirche darum nicht etwa nur ein „Glied“ des Leibes Christi¹⁷. Wenn die Kirche nur von der Eucharistie her verstanden werden kann, dann ist die Gemeinde am Ort, nicht erst die Universalkirche, der Leib Christi. Nicht die verschiedenen Ortskirchen, sondern die einzelnen Gläubigen einer Ortsgemeinde werden 1Kor 12 als die vielen Glieder des einen Leibes bezeichnet!

Alexander Schmemmann hat auf ähnliche Weise, aber in engerer Anlehnung an Afanasjew und wohl auch glücklicher als Erzbischof Vasilij Afanasjews Ansatz fortgeführt. Ganz im Rahmen seiner Ekklesiologie hat er im eucharistischen Leitungsamt die Nahtstelle für eine ökumenische Verklammerung der Eucharistie und damit der Ortskirchen gesehen und die Ordination als die Handlung bezeichnet, in der eine Ortskirche erst die „Voraussetzung ihrer Fülle durch Vermittlung der anderen Bischöfe“ erhält. Denn sie ist der Ort, an dem einer Gemeinde ihre Identität als Kirche Gottes effektiv bezeugt wird, sie ist damit zugleich auch ein Handeln an der Gemeinde und nicht nur am Ordinanden. In der Notwendigkeit, daß der Leiter einer Ortskirche durch die Leiter anderer Ortskirchen geweiht wird, zeigt sich für ihn die „grundlegende Form“ der „Abhängigkeit einer Kirche den andern gegenüber“. Allein unter Voraussetzung der in der Ordination effektiv bezeugten Identität der Ortskirchen als Kirche, nur in dieser ökumenischen Verklammerung der Eucharistie ist deren ekklesiales proprium gewahrt. Nur eine Theologie, die den Abendmahlsempfang lediglich als einen Kasualakt individueller Seelsorge begreift und nicht als den Ort, an dem sich Heil als Gemeinschaft ereignet, wird auf die ökumenische Verankerung der Eucharistie durch die Ordination verzichten können. Die Ordination gewinnt im Kontext der „eucharistischen Ekklesiologie“ aber auch einen wesentlichen Aspekt in der klerikal mißverstandenen „Apostolischen Sukzession“ als der gegenseitigen Bezeugung der wesentlichen Identität der Kirche mit der der Väter und Brüder. Für das Luthertum ist es zudem von Bedeutung, daß Alexander Schmemmann die altkirchliche bischöfliche Eparchie mit der heutigen Pfarrei identifiziert und unter Hinweis auf entsprechende altkirchliche, vor allem westliche Zeugen, ohne diesen Ausdruck

zu gebrauchen, eine „presbyteriale Sukzession“ für möglich hält. Ob solche Gedanken noch als orthodox im konfessionellen Sinne bezeichnet werden können, mag dahingestellt bleiben. Daß sie in der Konsequenz der eucharistischen Ekklesiologie liegen, die in der orthodoxen Kirche mehr und mehr rezipiert wird, läßt auch Afanasjew erkennen¹⁸. Ohne letztlich eine Entscheidung zu fällen, war er der Meinung, daß der Zusammenhang zwischen Gemeindeleitung im Vollsinn und Vorsitz in der Eucharistiefeyer in jedem Fall wieder zur Geltung gebracht werden müsse. Entweder müsse die Pfarrei, in der die Eucharistie gefeiert wird, als Ortsekklesia anerkannt werden oder aber es solle wieder deutlich gemacht werden, daß die Eucharistie in der Pfarrei nur als Verlängerung der bischöflichen Abendmahlsfeier zu gelten habe. Ohne die Verkleinerung der bestehenden Diözesen wird der Zusammenhang eucharistischer Feiern in den Parochien mit der Eucharistie in der Bischofskathedrale jedoch in keinem Falle wieder erkennbar werden.

Es ist von daher auch kein Zufall, daß ukrainische Orthodoxe 1921 den Aufbau einer Hierarchie durch die Konsekration eines Bischofs allein durch Presbyter für möglich hielten¹⁹. Zwar hat sich ihnen inzwischen die Möglichkeit geboten, sich in die historische bischöfliche Sukzession einzuordnen, das hat sie indessen nicht zu einer Leugnung der grundsätzlichen Möglichkeit einer presbyterialen Sukzession bewegen können²⁰.

Alexander Schmemann hat darauf verwiesen, daß rein empirisch für die Mehrzahl der Gläubigen die Pfarrei „die einzige sichtbare ecclesia ist. Die Diözese ist für sie eine mehr oder weniger administrative Staffel, keine lebendige Realität . . . Wir müssen zugeben, daß viele der Charakteristika der frühen ‚episkopalen‘ Gemeinschaft von der Pfarrei übernommen worden sind, ganz so wie dem Priester viele der Funktionen des Bischofs übergeben wurden. Heute ist der Priester der normale Zelebrant, Pastor und Lehrer der Kirche, alles Funktionen, die in der frühen Kirche vom Bischof ausgefüllt wurden“²¹. Daß in der Alten Kirche dann dennoch nicht die Bischofssitze einfach vermehrt, sondern insbesondere auf dem freien Land Pfarreien ausgegliedert wurden, rechtfertigt Schmemann mit der vor allem auf dem Lande, aber auch in sozial einheitlich geprägten Stadtgemeinden drohenden Gefahr einer „Naturalisierung“ der Ortsekklesia. Eine „natürliche“ Lokalgemeinde auf dem Lande oder in einer sozial einheitlich geprägten Stadtgemeinde entbehrt ein Stück an „Fülle“, an „natürlicher Katholizität“, die die Kirche, die alle in derselben Stadt lebenden Christen umfaßte, ursprünglich gehabt hatte, als ihr Menschen aller sozialen Schichten angehört hatten. Darum empfängt in der Gegenwart eine Pfarrei erst von der übergreifenden Diözese ihre Katholizität, von ihr erst die „konstante Herausforderung, sich als eine in sich selbst zentrierte und selbstgenügsame Gemeinschaft zu transzendieren, sich nicht nur mit

ihrem eigenen ‚Volk‘ und dessen ‚religiösen Bedürfnissen‘ zu identifizieren, sondern mit der *Kirche* und ihren ewigen Bedürfnissen“. Mag die Ortskirche darum auch im Ortspriester repräsentiert sein, Repräsentant aber der Katholizität der Kirche ist nicht der Pfarrer, sondern der Bischof in Einheit mit dem ihn umgebenden Presbyterium²².

V. Gemeinschaft an *einem* Leib

Wenn man die Eucharistie so als das Mahl der Kirche, die durch den Empfang des Leibes Christi zum Leib Christi wird, ekklesial versteht, wird man auch ihren Vollzug so gestalten müssen, daß dieser ekklesiale Charakter des Herrenmahls verdeutlicht und nicht verdunkelt wird. So verdeckt z. B. die Konzelebration der Kleriker die Mitfeier des ganzen priesterlichen Gottesvolkes. Das geschieht erst recht, wenn wie im protestantischen Raum zwar die Konzelebration nicht geübt wird, sich bei festlichen Gelegenheiten aber die einzelnen Pfarrer in der Leitung des Gottesdienstes ablösen und durch diese klerikale Demonstration verdecken, daß das eucharistische Leitungsamt im Dienste der Gemeinschaft steht. Der, der den Vorsitz bei der Eucharistie einnimmt, ist der *eine* Mund der Versammlung und der Repräsentant der Einheit des Leibes. Die Entlassung gar der Gemeinde in Verbindung mit einer Einladung an die besonders Bedürftigen, „im Anschluß an den Gottesdienst“ das Abendmahl zu feiern, zerstört die Einheit der Gemeinde im Herrenmahl und ist darum ein unverantwortliches Vorgehen. Vollauf verfälscht aber wird der ekklesiale Charakter des Herrenmahls durch den Verzicht auf die ökumenische Verklammerung der Eucharistie in der Person des ordinierten Leiters mit der Kirche aller Zeiten und Orte.

Symptomatisch für das gegenwärtig wohl am meisten verbreitete Mißverständnis des Gemeinschaftscharakters der Eucharistie sind spontane Eucharistiefiern mit der Begründung, eine Gruppe sei nun so fest zusammengewachsen, daß die entstandene Gemeinschaft einer gottesdienstlichen Festigung und Überhöhung bedürfe. Als Mahl der ganzen Kirche sollte die Eucharistie nicht so spontan gefeiert werden, daß eine grundsätzlich öffentliche Einladung dadurch ausgeschlossen ist. Einer solchen Gruppe fehlt von vornherein schon die Bereitschaft, „sich als eine in sich selbst zentrierte und selbstgenügsame Gemeinschaft zu transzendieren“. Vor allem aber beruht die Gemeinschaft des Herrenmahls — und das ist das eigentlich Befreiende — eben nicht auf der gegenseitigen Zuneigung der Feiernden, die ganz offen zugeben dürfen, daß es nicht ihre gegenseitige Sympathie war, die sie zusammenbrachte, sondern auf der Einheit der Gabe.

Das Abendmahl ist die Gemeinschaft aller an einem Leib und nicht die Addition individueller Abendmahlsempfänge. Hier vor allem aber zeigt sich die

Verzahnung von Abendmahlsvollzug und Ekklesiologie. Eine Auffassung, die die Realpräsenz Christi in Brot und Wein nur je und je im Augenblick der sumptio gegeben sieht, verfälscht die *communio* zum individuellen Seelentrost. Wenn die Eucharistie das Mahl der Kirche ist, das die vielen durch *ein* Brot und *einen* Kelch, über denen die *eine* Eulogie gesprochen ist, zu *einem* Leibe zusammenfügt, dann kann die Realpräsenz nicht als Parabel betrachtet werden, die den einzelnen je und je im mathematischen Punkt der sumptio berührt. Der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls kann darum im letzten auch nicht durch freundschaftliche Gesten des Weiterreichens von Brot und Wein als Surrogat für die Gemeinschaft an der einen Gabe ersetzt werden. „So sind wir viele *ein* Leib, weil wir alle *eines* Brotes teilhaftig sind.“ Um dies zum Ausdruck zu bringen, sollte wie in den orthodoxen Kirchen des Ostens auch im Westen wieder das *eine*, erst nach dem Ende des Eucharistiegebetes zerteilte Abendmahlsbrot statt der einzeln gebackenen Hostien in Gebrauch kommen und, wo immer möglich, nur *ein* Kelch, aus dem alle trinken, verwandt werden. Wir sollten nicht meinen, diese Sprache würde heute nicht mehr verstanden.

Der ekklesiale Aspekt der Eucharistie rückt dann auch die Frage der Krankenkommunion in ein neues Licht. In der herkömmlichen protestantischen Praxis wird die Eucharistie am Krankenbett zu einer individualseelsorgerlichen Kasualie. Die Eucharistie ist aber immer Feier der ganzen Gemeinde — auch am Krankenbett. In der Befürchtung, daß diese Tatsache verdunkelt werden könnte, hat Luther zunächst die Krankenkommunion ganz abschaffen wollen und schließlich die Austeilung von Gaben, die im Gottesdienst der Gemeinde gesegnet worden sind, an Kranke befürwortet und der Kurbrandenburgischen Kirchenordnung von 1540, nach der die konsekrierten Gaben für die Krankenkommunion aufbewahrt und in feierlicher Prozession zu den Kranken gebracht werden sollen, seine Zustimmung gegeben²³. Wenn die Konkordienformel Martin Luther selbst als den verlässlichsten Interpreten des lutherischen Bekenntnisses bezeichnet hat²⁴, dann wird man den *usus sacramenti* nicht, wie es herkömmlich geschieht, auf den Zeitraum von der Konsekration bis zum Ende des Orgelnachspiels pressen, und dies gar noch mit einem Hinweis auf das lutherische Bekenntnis rechtfertigen können. Die Väter des Agendenwerkes der VELKD haben einer dieser Einsicht entsprechenden Praxis wenigstens unter bestimmten Umständen wieder Raum gegeben²⁵ und damit erkennen lassen, daß die *communio* an Leib und Blut Christi Gesunde und Kranke unterschiedslos umgreift.

* * *

Die orthodoxe eucharistische Ekklesiologie könnte lutherischer Theologie Anstöße dazu geben, ihre eigenen Überlieferungen wieder tiefer zu verstehen und abgerissene lutherische Traditionsstränge wieder zu knüpfen. Das gilt für

die ursprüngliche lutherische Betonung der Eucharistie als Gemeinschaftsmahl, die Sicht des Amtes als Repräsentation Christi und der Gemeinde in einem ebenso wie für die Weise des Kommunionempfangs der Kranken und die Betrachtung der Ortsgemeinde als ekklesialer Grundeinheit, die eine Wesensbestimmung der Kirche als universal verwalteter Institution ausschließt.

■ Sie könnte lutherischer Theologie auch zeigen, daß ein unlösbarer systematischer Zusammenhang zwischen der Lehre von der Kirche und der eucharistischen Praxis besteht.

Freilich müßte der Erkenntnis, daß Heil nur als Gemeinschaft am Heiligen möglich ist, das Leben in den Gemeinden auch entsprechen. Denn das sakramentale Leben ist zwar immer mehr als die Vorfindlichkeit, aber dennoch dürfen sich Christen mit dem Auseinanderklaffen von Vorfindlichkeit und sakramentaler Wirklichkeit nicht abfinden. Das Werk einer sakramentalen Erneuerung kann darum noch nicht abgeschlossen sein, wenn die sakramentale Dimension wieder erkannt und zum Ausdruck gebracht ist und das sakramentale Leben eine Bereicherung und Vertiefung erfahren hat. Es geht vielmehr darum, daß durch die Gemeinschaft am Heiligen auch *Gemeinden* entstehen und zur *communio* am Leibe Christi wachsen, die mehr ist als die Addition zusammenhangloser Individuen. Christliche Gemeinde ist nur möglich als Gemeinschaft am Heiligen, aber sie müßte als solche auch Gemeinschaft sein.

ANMERKUNGEN

¹ Ähnliche Gedanken hat der Verfasser schon entwickelt in seinem Aufsatz „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuanfang in russischer Orthodoxie und Luthertum“ = *Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und biblische Lehre*, Göttingen 2/1972, 139–160. Zitate, die dort nachgewiesen wurden, sind hier im allgemeinen aus Gründen der Raumersparnis nicht erneut belegt worden. Auf neu verarbeitete Literatur wird an den entsprechenden Stellen verwiesen. Von der schon in „Eucharistie, Gemeinde und Amt“ benutzten Literatur sei hier als besonders wesentlich vermerkt (In den Anmerkungen wird — anders als oben im Text — die wissenschaftliche Transkription verwandt): N. [Afanas'ev] Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen* = *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, 7–65; N. Afanas'ev, *Trapeza Gospodnja* = *Pravoslavlje i Sovremennost'* 2–3, Paris 1952; P. Hauptmann, *Die ekklesiologische Neubewertung in der russischen Theologie des 20. Jahrhunderts* = *Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 4/1970, 225–234; J. Meyendorff, *Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie* = *Der Primat des Petrus* 95–117; A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie* = *Der Primat des Petrus* 110–151. Nach Abschluß des Manuskriptes erschien: H.-J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost'* in der russischen

Orthodoxie = Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut hrsg. von R. Stupperich, Göttingen 16/1973, 22—56.

² N. Afanas'ev, Trapeza Gospodnja 87.

³ A. Schmemmann, [Šmeman], Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie, Paris 1961, 124.

⁴ Vgl. N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo, Paris 1971 [posthum hrsg.], 90 u. ö.

⁵ J. Meyendorff, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971 (= ÖR 2/1972, 160—177) 167.

⁶ Zitat aus einer Predigt Ioanns von Kronstadt (vgl. K. Ch. Felmy, Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1972, 237).

⁷ Darauf hat der russische Bischof Feofan der Klausner wiederholt verwiesen (K. Ch. Felmy, Predigt 62—66).

⁸ N. Afanas'ev, Das Hirtenamt 30; vgl. N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 5.

⁹ Vgl. z. B. Basil [Vasilij (Krivošein)], Catholicity and the structures of the Church. Some remarks in connection with the introductory paper by Serge S. Verhovskoy = St. Vladimir's Theological Quarterly [StVlThQ]. A continuation of St. Vladimir's Seminary Quarterly [StVlSQ], Published by the Faculty of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. J. Meyendorff, Editor, 1—2/1973, 45 f.

¹⁰ N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 90 u. ö.

¹¹ StVlThQ 1—2/1973, 46.

¹² So Erzbischof Vasilij: StVlThQ 1—2/1973, 48.

¹³ Vgl. K. Ch. Felmy, Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie (in Vorbereitung).

¹⁴ N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 14 ff. u. ö.

¹⁵ Vgl. H.-Ch. Schmidt-Lauber, Die Eucharistie als Entfaltung der verba testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie, Kassel 1957.

¹⁶ N. Afanas'ev, Cerkov' Ducha Svjatogo 143 ff. u. ö.

¹⁷ So Erzbischof Vasilij: StVlThQ 1—2/1973, 48.

¹⁸ N. Afanas'ev, Das Hirtenamt 22; Cerkov' Ducha Svjatogo.

¹⁹ F. Heyer, Geschichte der orthodoxen Kirche in Amerika = Kirche im Osten 5/1962, 9—50.

²⁰ D. Burko, Mytropolit Vasil Lypkivskij i vidroždennaja Ukrajinškoji Aftodžefal'noji Pravoslavnoji Cerkvy (= Ridna Cerkva. Ukrajinškoji Pravoslavnyj Cerkovno-Religijnyj Žurnal 88/1971, 4—10) 7. Man berief sich auf ähnliche Vorgänge im antiken Alexandrien und Antiochien sowie auf 1Tim 4, 13.

²¹ A. Schmemmann, Towards a Theology of Councils (= StVlSQ 4/1962, 170—184) 178, 180.

²² A. Schmemmann, Towards 181 f.

²³ Nachweise bei K. Ch. Felmy, Eucharistie, Gemeinde und Amt 159.

²⁴ Konkordienformel SD VII 41 = Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 4/1959, 985.

²⁵ Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 3. Die Amtshandlungen. Studienausgabe, Berlin 1962, 206. Auch die reformiert-lutherisch-katholische Gruppe von Dombes vertritt in ihrem Studiendokument über die Eucharistie eine entsprechende Lehre und Praxis.