

# Überlegungen zu „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ in ökumenischem Geist

JÜRGEN BOOMGAARDEN, ULLI ROTH, THOMAS MARTIN SCHNEIDER,  
RAINER SCHWINDT, JOCHEN WAGNER

## 1. Vorbemerkung

Im Jahr 2019 legte der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen sein Votum für die gemeinsame Feier von Abendmahl/Eucharistie „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ vor.<sup>1</sup> Dessen vertiefte Diskussion kam zunächst nur langsam in Gang. Die Corona-Krise absorbierte zunächst zu viele Kräfte. Der Brief des Präfekten der Glaubenskongregation Luis Kardinal Ladaria aus Rom mit eindeutigen Vorbehalten hat die Auseinandersetzung zwar befeuert, es droht jedoch ein Abgleiten in eine kirchenpolitische Auseinandersetzung, statt die gesamte theologisch-spirituelle Bedeutung des Votums auszuloten. Der Blick auf den Ökumenischen Kirchentag 2021 hatte Hoffnungen geweckt und vielleicht auch Druck erzeugt. Umso schwerer ist es, sich angesichts der vielen Erwartungen an die Zukunft der Ökumene angemessen gegenüber dem Votum zu verhalten. Dabei sollte sich aber ein Diskussionsprozess nicht allein zwischen den beiden Möglichkeiten einer euphorischen Zustimmung oder einer grundsätzlichen Zurückweisung entscheiden müssen. Die in *Catholica* 74 (2020) Heft 1 und 2 gesammelten Beiträge zu diesem Votum des ÖAK öffnen schon differenziertere Positionen aus der Sichtweise je eines Vertreters einer bestimmten Konfession. Wir möchten dies weiterführen und danken dem ÖAK, wenn er eigens hierzu ermutigt: „Die theologische Argumentation in dieser Studie bedarf der detaillierten Prüfung im akademischen Diskurs“ (14). Als Lehrende der seit Jahren eng miteinander verbundenen Institute für evangelische bzw. katholische Theologie an der Universität Koblenz haben wir uns gemeinsam mit dem Text auseinandergesetzt. In den Gesprächen mit unseren unterschiedlichen konfessionellen Färbungen und Standpunkten ist uns bewusst geworden, dass wir die bestehende Trennung bei Abendmahl bzw. Eucharistie als Ärgernis empfinden. Die Lektüre des Dokuments lässt aber auch einige Stellen kritisch sehen. In unseren Text fließen die persönlichen konfessionellen Prägungen und unsere unterschiedlichen Arbeitsschwerpunkte ein, insofern jeder Autor einen Abschnitt beisteuert. Wir enden aber mit einer gemeinsamen Position zum Votum. Angeregt durch die wertvolle Publikation des ÖAK verstehen wir unsere einzelnen Anmerkungen, Hinweise und auch Kritik als ein gemeinsames Weiterdenken des Votums in ökumenischer Gesinnung.

---

<sup>1</sup> Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Together at the Lord's table. A Statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians. Für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hg. v. D. Sattler u. V. Leppin, Freiburg i.Br./Göttingen 2020 (DiKi 17).

## 2. Gemeinsam mit dem Himmel. Vom Geist der Liturgie aus biblischer Sicht

Das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ ist sichtlich bemüht, die biblischen Zeugnisse des Herrenmahls als Grundlage einer gemeinsamen Feierpraxis zu profilieren. Die neutestamentlichen Quellen zum letzten Abendmahl Jesu sind bekanntlich einerseits vielfältig, andererseits mehr andeutend als ausführend, da sie näheres Wissen um Geschehen und Gehalt offensichtlich voraussetzen. Zudem sind sie in mehrerlei Hinsicht auch widersprüchlich, sodass ihre Deutung höchst umstritten bleibt. Auch das Votum des Arbeitskreises betont die „in den neutestamentlichen Texten erkennbare Vielfalt der Gestaltung frühchristlicher Mahlfeiern“ (1.5/29). Fragwürdig ist allerdings die Schlussfolgerung: „Gerade in dem so eröffneten Spielraum zeigen sich die theologischen Konturen des Christuszeugnisses, dem die Kirche verpflichtet ist. Dieses eine Christuszeugnis in pluraler Gestalt ist für die neutestamentlichen Texte das Kriterium für eine angemessene Entwicklung der Gottesdienstformen wie auch der Gestaltung des christlichen Abendmahls/der Eucharistie“ (3.10/43). Bedenkt man die Heftigkeit, mit der in den Gemeinden und Trägergruppen der Evangelien und Briefe oftmals und eher unversöhnlich gerungen wurde, ist es kaum vorstellbar, dass die „plurale Gestalt“ der sich erst noch entwickelnden Herrenmahlpraxis, die weit über die *Didache* hinaus deutlich verschiedene Akzentuierungen setzte, von den jeweiligen Trägerkreisen als Leitkriterium einer angemessenen Herrenmahlgestaltung empfunden wurde. Die Vielfalt spiegelt eher die Schwierigkeit, die spärlichen historischen Reminiszenzen vom letzten Abendmahl in eine liturgische Gedächtnisform zu überführen, die das Christusgeschehen in seiner ganzen soteriologischen Valenz angemessen vergegenwärtigen konnte.

Umso virulenter ist die Frage nach der *theologischen* Grundperspektive des Herrenmahls, die im letzten Mahl Jesu wie in den später geübten Gemeindemählern vorausgesetzt ist. Mit der Betonung des Theologischen meine ich ein Verständnis des Herrenmahls, das vor den Fragen nach Christi sakramentaler Gegenwart und der liturgisch-praktischen Einlösung von Jesu Einheitsgebot die wichtigste Bestimmung allen biblischen Gottesdienstes in den Blick nimmt, die lobpreisende Anbetung des Schöpfers und Erlösers. Nicht zufällig ist „Gott“ im ältesten synoptischen Abendmahlsbericht das letzte Wort, insbesondere das letzte Wort Jesu: „Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von Neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25). Seit Albert Schweitzer ist diese Prophetie immer wieder als wahrscheinlich authentisches Jesuswort gewürdigt worden, da es im historischen Kontext guten Sinn macht. Möglicherweise stellt es „das eigentliche Kelchwort Jesu bei seinem Abschiedsmahl“<sup>2</sup> dar. Offensichtlich setzt es nicht notwendig eine Todeserwartung Jesu voraus, wohl aber das Bewusstsein für eine Entscheidungslage, die die von ihm verkündete drängende Nähe des Reiches Gottes in der Erwartung weiter zuspitzt, dass Gott nun seine Herrschaft endgültig durchsetzen werde. Dass diese eschatologische Perspektivierung des Abendmahls von der Jüngerschaft als zentraler Bedeutungsgehalt begrif-

---

<sup>2</sup> Chr. Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007, 337.

fen wurde, bestätigen die von Lukas überlieferten vermutlich wöchentlichen Gemeindemähler, deren Kennzeichen das Brechen des Brotes und die frohe Erwartung der Wiederkunft des auferstandenen Kyrios waren. Die sakramentale *Memo-ria* an den Heilstod Jesu wurde zuerst wohl nur in den jährlichen Passahmählern der Judenchristen gepflegt. Die paulinische Abendmahlsüberlieferung zeigt, dass Todesgedenken und Parusieerwartung schon früh zusammenkamen: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Auch für Paulus bleibt also die Erwartung des baldigen Anbruchs der Gottesherrschaft die das Herrenmahl bestimmende Größe. Mit diesem Blick auf das Eschaton der sich vollendenden Heilsgeschichte ist bei Paulus wie im Frühjudentum auch ein kosmischer Horizont eröffnet, der der menschlichen Gottesdienstgemeinschaft eine unfassbare Weite gibt, die sie aus jeder Alltäglichkeit hinausführt und ihr einen dezidiert geschichts- und weltuniversalen Charakter verleiht.

Biblich ist dieser kosmische Weitblick kultischer Gottesbegegnung bereits in der Jerusalemer Tempeltheologie angelegt. Der Prophet Jesaja begegnet JHWH in Jes 6,1-6 als thronender Königsgott, dessen Gegenwart im Tempel in die Transzendenz des Himmels ausgreift und der von Seraphim umgeben wird, die ihn als den Dreimal-Heiligen preisen. In späteren prophetischen und apokalyptischen Texten treten noch weitere Engelwesen hinzu, in den Thronvisionen der Johannesoffenbarung auch die Schar der erlösten Christusgläubigen. Dieser himmlisch-universale Horizont der Gottesverehrung bestimmt auch die nachbiblischen Liturgien des rabbinischen Judentums und Christentums, die das *Sanctus* als Gotteslob der Engel begreifen, an dem die Menschen teilhaben. Bis heute steht das *Trishagion* für eine tiefe Gemeinsamkeit von jüdischem und christlichem Gottesdienst. Mit dem Anstimmen des *Sanctus* tritt der Mensch in den Bereich des Heiligen ein, um seinen Gottespreis in die Chöre der himmlischen Welt einzubringen. Dieses kosmische Gottesdienstverständnis ist bekanntlich in den orthodoxen Kirchen bis heute fundamental, scheint von protestantischer und katholischer Seite allerdings eher als Differenz wahrgenommen zu werden.<sup>3</sup> Das ökumenische Votum verrät ein beschämendes Unwissen um die Liturgie der Ostkirchen, wenn es dazu auffordert, auf andere Konfessionen zu schauen, aber im Fall der orthodoxen Tradition von „der Wahrnehmung der Verbundenheit zwischen der irdischen und der himmlischen Versammlung der Gläubigen zum Lobpreis“ (5.7.2/68) spricht. Die Chöre der Engel scheinen bei dieser Versammlung nicht im Blick. Die „Göttliche Liturgie“ der Ostkirchen ist nicht von einer subjektiven „Wahrnehmung“, sondern von dem klaren Bewusstsein für die erhebend erhabene Heiligkeit des liturgischen Geschehens getragen. In der Nachfolge der Seraphim im Jerusalemer Tempelkult sind die Engel den Gläubigen Vorbilder im Gotteslob, Diener Gottes am Altar sowie Repräsentanten und Hüter der Heiligkeit und Transzendenz Gottes.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Das jüngste Kompendium: Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, 2 Bde. Hg. v. J. Bärsch u. B. Kranemann, Münster 2018, übergeht den Aspekt des himmlischen Gottesdienstes nahezu völlig.

<sup>4</sup> Vgl. R. Schwindt, Der Gesang der Engel. Theologie und Kulturgeschichte des himmlischen Gottesdienstes, Freiburg i.Br. 2018.

Sowohl das protestantische als auch das katholische Gottesdienstverständnis muss sich fragen lassen, ob es nicht ganz allgemein einem reduzierten Wirklichkeitsverständnis erliegt, und zwar christologisch wie ekklesiologisch. Die offiziellen Agenden und Messbücher enthalten durchaus Elemente der skizzierten kosmischen Liturgie, doch weisen zumindest im deutschen Sprachraum die liturgische Praxis und das individuelle Bewusstsein mancher Fei ergemeinden ernstzunehmende präsentistische Züge auf, die die Vergangenheit des Heilsgeschehens eher als kognitive Erinnerung, die Person Jesu mehr als ethisches Vorbild denn als wiederkommenden Herrn und die zusammengekommene Gemeinde nur in ihrer irdisch- augenblicklichen Gegenwärtigkeit wahrnimmt.

Im ökumenischen Votum findet sich immerhin der Hinweis, dass „die Feier von Abendmahl/Eucharistie ... in der *Communio Sanctorum* (geschieht), die in österlicher Hoffnung die Lebenden und die Toten in Gottes Gemeinschaft vereint“ (2.6, 32). An späterer Stelle heißt es, dass Christus „uns mit den Gliedern der Gemeinde am Ort und in der *una sancta ecclesia* zu seiner *communio sanctorum*“ (5.4.3/63) verbindet. Wenn aber anschließend von der „durch das Mahl gewirkten Realität der Gemeinschaft“ (ebd.) die Rede ist, erscheint diese der Realität der *communio sanctorum* deutlich vorgeordnet. So bleibt unterbelichtet, dass die „Gemeinschaft der Heiligen“ auch die unsichtbare Schöpfung umgreift und ihre kosmisch-universale Liturgiegemeinschaft jeder Abendmahlfeier schon vorausliegt.

Als Ergebnis und Perspektive des biblischen Befundes folgert das ökumenische Votum in einer negativen und durchaus suggestiven Sprachform: „Nach neutestamentlichem Zeugnis schenkt sich Jesus selbst in Brot und Wein seinen Jüngern. Kein Tun und Lassen der Kirche, keine liturgischen Formen und institutionellen Regeln, keine Unterschiede in Herkommen und Tradition können und dürfen diesem Geschenk im Wege stehen“ (3.11.2/47). Es fällt schwer, hier keine Opposition, nämlich die eines guten Jesus und einer bösen Kirche, herauszuhören. Der durch solche Paraphrasen insinuierte Generalverdacht gegenüber der Kirche als Heilmittlerin sprengt nicht nur die Glaubens- und Gottesdiensttradition der katholischen Kirche, sondern auch deren biblische Grundlagen. Die Anbetung des Heiligen bedarf nicht starrer, wohl aber unterstützender Gebetsgesten und Rituale, deren kraftvolle Realsymbolik kaum zu unterschätzen ist. So stellt die knieende Anbetung zwar keine Notwendigkeit für eine ehrfürchtige Gottesverehrung dar, doch wissen die biblischen Zeugen um ihre performative Kraft. So ist es ein eindrückliches Zeichen, dass der dem jüdischen Tempelkult bis zum Ende seines Evangeliums verpflichtete Lukas die Jünger vor Jesus im Augenblick seiner Himmelfahrt niederfallen lässt. Nach dieser Proskynese, mit der sie ihren Meister zum ersten Mal als erhöhten Kyrios verehren, kehren sie in den Tempel nach Jerusalem zurück, um Gott zu preisen (Lk 24,52). Die noch als zwischenmenschliche Begegnung erlebte Mahlgemeinschaft mit Jesus am Vorabend seiner Passion wird zur Anbetung des in Gottes Herrlichkeit gelangten Auferstandenen (Lk 24,26). In der Offenbarung des Johannes ist die ganze Gemeinde vom geschlachteten Christuslamm „zu einem Königreich und zu Priestern gemacht“ (Offb 5,10), die auf der Erde herrschen und im Himmel des ewigen Gottesdienstes gewahr werden, in dem die 24 Ältesten stellvertretend für alle Geschöpfe vor Gott und dem Lamm

niederfallen und Anbetung halten (Offb 5,14). Herrschaft und Dienst werden vor Gottes Thron zu einer Einheit.

Was ergibt sich damit für die Option einer konkreten katholisch-protestantischen Gemeinschaft zur Feier des Herrenmahls? Das Wissen, dass jeder irdische Gottesdienst nur Teil einer kosmischen Liturgie sein kann, stiftet eine Einheit, die das Bemühen um ein interkonfessionelles Herrenmahl befördern kann. Gleichzeitig kann es aber auch die unterschiedlichen Feierformen legitimieren, sofern sie sich in der kosmischen Liturgie aufgehoben wissen.

Ein nüchterner Blick auf manche Formen gegenwärtiger Liturgiegestaltung und das Glaubenswissen der Christgläubigen macht allerdings den Eindruck, dass der Wunsch nach menschlicher Fei ergemeinschaft dem Wunsch nach Gottesgemeinschaft oft deutlich vorgeordnet ist. Für die Feier des Herrenmahls gilt wie für die Ethik Jesu ein Zueinander von Normverschärfung und -entschärfung im Licht des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe. Die Relativierung der konfessionsspezifischen Fei ergestaltung und theologischen Bedeutungsgebung in einem gemeinsamen Herrenmahl muss einhergehen mit dem Bewusstsein für die Heiligkeit Gottes und Jesu Christi. [Rainer Schwindt]

### *3. Anmerkungen eines evangelischen Kirchenhistorikers*

Das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ betont einerseits die Pluralität, die Unterschiede und die Vielfältigkeit beim Verständnis und beim Vollzug des Abendmahls/der Eucharistie in der kanonischen und außerkanonischen urchristlichen Literatur sowie in der Theologie-, Dogmen- und Liturgiegeschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart.<sup>5</sup> Andererseits wird nach dem „theologischen Sinngehalt“ (1.5/29) bzw. einem „gemeinsamen ‚Grundeinverständnis‘“ (2.5/32) – jeweils im Singular – gefragt. Das Votum ist also dem Ökumeneverständnis des differenzierten Konsenses verpflichtet.

Evangelischerseits kann hier auf die Erfahrungen verwiesen werden, die 1973 zur Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa<sup>6</sup> führten, die nach Jahrhunderten der Trennung die Abendmahls- und Kirchengemeinschaft von lutherischen und reformierten – und auch uni erten – Christinnen und Christen ermöglicht und auf die in dem Votum des Arbeitskreises verschiedentlich Bezug genommen wird (5.1.6; 5.2.3; 5.4.2/57f.; 63). In der Leuenberger Konkordie wird in wenigen Sätzen die Übereinstimmung im Abendmahlsverständnis festgestellt, wobei die nach wie vor bestehenden „beträchtliche[n] Unterschiede“ nicht verschwiegen werden.<sup>7</sup> Allerdings wird der erreichte Konsens als so weitreichend und tragfähig beurteilt, dass die wechselseitigen Lehrverurteilungen für die Gegenwart und Zukunft aufgehoben werden (ohne im Übrigen ein Urteil über deren

---

<sup>5</sup> Der Begriff „Unterschiede / unterschiedlich“ kommt in dem 57 Seiten umfassenden Text des Votums insgesamt 45 Mal vor, der Begriff „Vielfalt / vielfältig“ 32 Mal. Hinzu kommen Begriffe wie „Verschiedenheit / verschieden“, „bunt“ und „pluriform“ (zusammen 9 Mal).

<sup>6</sup> Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 5: Das Zeitalter der Weltkriege und Revolutionen. Hg. v. M. Greschat u. H.-W. Krumwiede, Neukirchen-Vluyn 1999, 289-295.

<sup>7</sup> Ebd., 292f.

historische Berechtigung zu fällen). Zugleich wird aber betont, dass die Konkordie „die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen (lässt)“.<sup>8</sup> Lutheraner können also seit der Leuenberger Konkordie am reformierten Abendmahl teilnehmen, ohne sich zu „verbiegen“, also ohne Abstriche an ihrem lutherischen Abendmahlsverständnis machen oder deviante reformierte Positionen übernehmen zu müssen – und umgekehrt.

Im Prinzip war der Sache nach der Gedanke des differenzierten Konsenses auch schon 1529 im Horizont des Marburger Religionsgesprächs Martin Luthers, Huldrych Zwinglis und ihrer Mitstreiter. 14½ der 15 Marburger Artikel<sup>9</sup> stellen die Übereinstimmung der beiden reformatorischen Richtungen fest oder bezeichnen diejenigen „geistlichen oder kirchlichen Dinge“, die „man frei geben oder lassen“ soll.<sup>10</sup> Lediglich im zweiten Teil des 15. Artikels wird der teilweise Dissens im Abendmahlsverständnis – nach dem teilweisen Konsens auch im Abendmahlsverständnis im ersten Teil desselben Artikels – konstatiert, dem dann allerdings insbesondere von lutherischer Seite eine kirchentrennende Bedeutung beigemessen worden ist. Das hat sich mit der Leuenberger Konkordie geändert.

Aus evangelischer Sicht stellen sich vor dem Hintergrund der Leuenberger Konkordie heute zunächst zwei Fragen:

1. Ist die römisch-katholische Kirche grundsätzlich bereit, sich auf eine Verständigung im Sinne eines differenzierten Konsenses nach dem Modell – nicht nach dem genauen Inhalt! – der Leuenberger Konkordie einzulassen?
2. Um welche Aspekte müsste der Leuenberger Konsens im Abendmahlsverständnis verbreitert werden, damit er auch für die römisch-katholische Kirche hinreichend tragfähig ist, ohne dass der erreichte Konsens zwischen Lutheranern und Reformierten wieder gefährdet wird?

Wie aus lutherischer Sicht im Hinblick auf die Marburger Artikel von 1529 ein *Mehr* nötig war, um sich auf eine Abendmahlsgemeinschaft mit den Reformierten einzulassen, ist aus katholischer Sicht offensichtlich im Hinblick auf die Leuenberger Konkordie von 1973 ein *Mehr* nötig, um sich auf eine Eucharistiegemeinschaft mit Evangelischen einzulassen. Die Asymmetrie bei dem Bemühen um katholisch-evangelische Verständigung ist nicht zu übersehen: Im evangelischen Abendmahlsgottesdienst sind schon jetzt auch (getaufte) katholische Christinnen und Christen zum Abendmahl eingeladen und evangelischen Christinnen und Christen ist es schon jetzt von ihrer eigenen Kirche aus nicht verboten, an der katholischen Eucharistie teilzunehmen. Umgekehrt ist das bekanntlich (noch) nicht der Fall.

Aus konservativ lutherischer Sicht hat man der Leuenberger Konkordie vorgeworfen, die Verständigung mit den Reformierten sei im Wesentlichen deswegen erreicht worden, weil vor dem Hintergrund einer allgemein verbreiteten aufklärerisch-rationalistischen Dogmenkritik die Unterscheidungslehren an Bedeutung verloren hätten und stark relativiert, wenn nicht gar eingeebnet worden seien. Die

---

<sup>8</sup> Ebd., 294.

<sup>9</sup> Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 3: Reformation. Hg. v. V. Leppin, Neukirchen-Vluyn 2012, 166-169.

<sup>10</sup> Ebd., 168 (aus Artikel 13).

zwinglianische signifikative Deutung des Abendmahls im Sinne eines Gedächtnismahles, Bekenntnisaktes und ethischen Pflichtzeichens der Gemeinde sei für modernes Denken eben viel anschlussfähiger als die „steile“ lutherische Dogmatik der Konsubstantiationslehre. Dagegen kann man fragen, ob nicht das insbesondere von Gottfried W. Locher vertretene Verständnis der zwinglianischen Abendmahlslehre im Sinne einer *anamnetischen Realpräsenz* (nicht bloßes Rückerrinnern, sondern „Ver-Gegenwärtigen“ des Heilsgeschehens von Golgatha)<sup>11</sup> durchaus anschlussfähig für das lutherische Verständnis ist. Nach Locher geht es beim lutherisch-zwinglianischen Abendmahlsstreit gar nicht um die Frage Realpräsenz ja oder nein, sondern vielmehr lediglich um die Frage nach dem *Modus* der Realpräsenz. Nimmt man den Wortlaut der Leuenberger Konkordie ernst, so enthält sie selbst gerade keine Tendenz zum Relativismus. Dass es diese Tendenz in Kirche und Gesellschaft faktisch gleichwohl gibt – und zwar wohl mehr oder weniger stark ausgeprägt in allen Konfessionen –, steht auf einem anderen Blatt.

An einigen Stellen erweckt das Votum des Arbeitskreises den Eindruck, als orientiere es sich an der vermittelnden Position einer Spiritualpräsenz, wie sie Johannes Calvin vertreten hat, so etwa, wenn es heißt: „In ökumenischer Perspektive ist die Erinnerung an die epikletische Dimension der Feier von Abendmahl/Eucharistie auch deshalb so wichtig, weil auf diese Weise deutlich wird, dass nicht Menschen die Gegenwart Jesu Christi im Mahlgeschehen bewirken, vielmehr Gott selbst im Heiligen Geist seine Präsenz denen gewährt, die ihn darum bitten“ (5.5.4/64).<sup>12</sup> Dabei wird mindestens übersehen, dass Calvin spätestens im Consensus Tigurinus von 1549 zum zwinglianischen Abendmahlsverständnis zurückkehrte. Zudem kann man fragen, ob Calvin wirklich geeignet ist, die evangelisch-katholischen Unterschiede im Verständnis des Herrenmahls zu überbrücken, oder ob eine solche Brückenfunktion evangelischerseits nicht doch eher Luther zukommt.

Am Ende des Votums wird immer deutlicher, dass sich das oben angesprochene *Mehr* aus katholischer Perspektive hauptsächlich auf das Amtsverständnis und damit zusammenhängend dann auch auf die Ekklesiologie bezieht. Hier nun fragt sich, wo die „Schmerzgrenze“ aus reformatorischer Perspektive verläuft. Wenn es etwa heißt: „Es [sc. das geistliche Amt] verdankt sich nicht einer Delegation des Gemeindevillens, sondern göttlicher Sendung und Einsetzung“ (6.2.3/71), so steht das jedenfalls in einer nicht zu übersehenden Spannung zur vierten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die zunehmend als gemeinsames Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland rezipiert wird:<sup>13</sup> „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen.“<sup>14</sup> Erst recht gilt das wohl für die ab-

---

<sup>11</sup> G.W. Locher, Der Streit ums Nachtmahl, in: ders., Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen/Zürich 1979, 283-343.

<sup>12</sup> Vgl. auch das Votum 5.1.6f., S. 57f.

<sup>13</sup> Vgl. Th.M. Schneider, Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen, Leipzig 2017 (Christentum und Zeitgeschichte 1), 67-72.

<sup>14</sup> Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 5 (Anm. 6), 109-111, hier 111.

schließenden Forderungen des Votums, dass „auch jene Autoritäten respektiert werden [sollen], für die in der römisch-katholischen Liturgie gebetet wird (namentlich die Ortsbischöfe und der Papst)“ und dass „dem übergeordneten Aufsichtsamt (der Episkopè) [...] besondere Bedeutung zuzumessen“ sei (8.1; 8.3/82f.).

Aus evangelischer Sicht wäre an die katholische Kirche – im Sinne eines *Mehr* – der Wunsch nach einer Kommunion für *alle* Gläubigen unter beiderlei Gestalt (sub utraque specie) zu richten.<sup>15</sup> [Thomas Martin Schneider]

#### 4. Wahrhaft hier sein – wahrhaft verborgen sein. Zum Hier bei der Eucharistie

Die Autoren von „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ haben sich viel Mühe gegeben, die lange und vielfältige Theologiegeschichte zur Eucharistie adäquat aufzunehmen, was natürlich aufgrund der gebotenen Kürze nur Schlaglichter sein konnten. Wenn ich hier nun eine Aussage hinterfrage, so nicht, weil ich das ernsthafte und auch drängende Ringen des ÖAK nicht teilte oder gar mit einem Schluss *a minori* das ganze Unternehmen desavouieren möchte. Doch gerade im Gespräch mit meinen Fachkollegen zu dieser Frage habe ich festgestellt, dass es hier um einen nicht nur theologiegeschichtlich-dogmatisch, sondern auch praktisch-spirituell zentralen Punkt geht, der auch das gemeinsame Zeugnis betrifft, das die Autoren ihrer Studie vorangestellt haben.

Das Votum hält nämlich mit Verweis auf Thomas von Aquin fest: „Christus ist nicht abgrenzbar und nicht räumlich unter den eucharistischen Elementen, sondern auf eine sakramentale Weise gegenwärtig, deren Sinn in ihrer Wirkung liegt, den Menschen zu einem Leben aus Gnade zu bewegen (Summa Theologiae III 79, a. 1)“ (5.1.2/54). Hier wird ein Katholik doch stutzig, denn einerseits scheint eine solche Ansicht in unserer heutigen, auch theologischen Vorstellungswelt selbstverständlich zu sein, doch andererseits kommen einem doch sogleich die Worte der Nachdichtung des *Adoro te devote* eben dieses Thomas in den Sinn: „Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir. Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier.“<sup>16</sup> Ist er nun hier oder nicht? Doch was sollte das für ein „hier“ während der Eucharistiefeyer und erst recht der Anbetung sein wenn „nicht räumlich“? Oder hat hier die Dominikanerin Petronia Steiner in der Mitte des 20. Jahrhunderts aus frommer Schwärmerei falsch übersetzt? Immerhin steht im Lateinischen ja „*quae sub his figuris vere latitas*“, also „unter diesen Gestalten bist du wahrhaft verborgen“. Nun schreibt Thomas von Aquin wirklich in Summa Theologiae III 76,5 c.: „Der Leib Christi ist nicht in diesem Sakrament wie in einem Ort, sondern in der Weise der Substanz.“ Doch was meint das?

Thomas hält in der Tat fest, dass der Leib Christi nicht *localiter* („örtlich“) anwesend sei. Doch muss man verstehen, dass sich der *locus* eines Gegenstandes für

---

<sup>15</sup> Vgl. den Konsens der Leuenberger Konkordie, in dem es heißt: „So gibt er [sc. Jesus Christus] sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen“ (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 5 [Anm. 6], 292).

<sup>16</sup> Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für die Erzdiözese Freiburg, Freiburg i.Br. 2013, Nr. 497, 542.



das mittelalterliche Denken aus seinen quantitativen Eigenschaften (Akzidentien) ergibt, seinen Ausdehnungen (*dimensiones*), über die sich ein Gegenstand quasi seine Örtlichkeit schafft. Ein Gegenstand räumt sich seinen Ort selbst ein über seine Eigenschaft Ausdehnung.<sup>17</sup> Da bei der Transsubstantiation weder die Eigenschaften des Leibes Christi noch die des Brotes verändert werden, ist der Leib Christi nicht mit seiner eigenen räumlichen Ausdehnung in der Eucharistie verortet, sondern nur indirekt über die Substanz. Doch wahrhafter als mit seiner eigenen Substanz kann der Leib Christi in der Hostie mit deren Ausdehnungen nicht da sein. Unsere neuzeitlich-moderne Ansicht hat dagegen eher das ganz andere Konzept, dass der Raum vorausgeht, leer sein kann und ein Gegenstand in diesen tritt und den Raum dann füllt, nicht aber konstituiert. Neuzeitlicher Raum und mittelalterlicher Ort sind nicht dasselbe. Weder Thomas von Aquin noch „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ noch der fromme Katholik halten die Ausdehnungen der Hostie für die Ausdehnung des Leibes Christi selbst. Doch es muss auch gesagt werden, dass das *localiter* zu verstehende „vere latitas“ aus dem 13. Jahrhundert sehr treffend mit dem räumlich gedachten „bist du wahrhaft hier“ aus dem 20. Jahrhundert auch für heute übersetzt werden kann. Nur ein absolut genommenes „nicht räumlich“, das ja nur scheinbar den Wortlaut des Thomas trifft, da dieser ja ein *localiter*, örtlich meint, führt in die falsche Richtung. Sakramentale Gegenwart ist ja nicht im Jenseits, sondern Hier und Jetzt. Und daran hält Thomas mehr als deutlich fest. Denn gerade dadurch, dass der Leib Christi nicht mit seiner eigenen Örtlichkeit gegenwärtig ist in der Hostie, ist er an vielen Orten, nämlich an jedem von einer konsekrierten Hostie durch die Ausdehnung des Brotes eingeräumten Ort.<sup>18</sup> Statt also die Räumlichkeit zurückzuweisen, muss man vielmehr festhalten, dass die Umgrenzbarkeit und damit Erfahrbarkeit der Realpräsenz Christi durch die Dimensionen des Brotes nicht verstellt, sondern für uns ermöglicht und gesteigert wird. Ein katholisches Verständnis von sakramentaler Gegenwart schließt Räumlichkeit nicht aus, sondern ein und vertieft sie. Insofern darf nicht nur, sondern sollte sogar gedacht, gefühlt und gefeiert werden: „bist du wahrhaft hier“.

Das Wort von der nicht räumlichen Gegenwart Christi kommt im Votum des ÖAK nur noch zweimal vor. Einmal wird im theologiegeschichtlichen Teil damit die Position Martin Bucers als eines Vertreters der oberrheinischen Reformation beschrieben (5.1.5/56). Damit scheint diese Aussage „nicht räumliche Gegenwart“ in ihrem Inhalt, wie bei den meisten negativen Urteilen nicht anders zu erwarten, doch recht vage zu sein, wenn sie für Bucer und Thomas zutreffen soll. Wichtiger scheint aber die Formulierung im „Gemeinsamen Zeugnis“: „Diese Gemeinschaft mit Gott im Geist Jesu Christi umfasst und übergreift Raum und Zeit“ (2.6/32). Hier wird das eucharistische Gedächtnismahl nicht raum- und zeitlos begriffen, sondern als Raum und Zeit umfassend. Ob dies auch meint, dass Raum und Zeit

---

<sup>17</sup> S.W. Metz, Raum und Zeit bei Thomas von Aquin, in: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter. Hg. v. J. A. Aertsen u. A. Speer, Berlin/New York 1998 (MM 25), 304-313.

<sup>18</sup> Thomas von Aquin, ScG IV 64: „Der Leib Christi existiert nämlich durch seine eigenen Ausdehnungen nur an einem einzigen Ort, aber vermittelt der Ausdehnungen des Brotes, das in ihn übergeht, an so vielen Orten, wie eine derartige Verwandlung gefeiert wurde.“

in das Gemeinschaftsgeschehen integriert werden, sodass die Begegnung mit Christus genau hier und genau jetzt passiert, wird hier für mich noch nicht deutlich genug gesagt. Der Hinweis auf „im Geist Jesu Christi“ kann leicht als spirituelle Gemeinschaft und entsprechende rein geistige Realpräsenz gelesen werden, was schon der vorige Beitrag meines Kollegen Schneider bemerkt hat.

Die eigentliche Funktion des Hinweises zu Thomas von Aquin (5.1.2/54) scheint aber im Votum zu sein, weiter unten festhalten zu können, dass Martin Luther dem Missverständnis aufgesessen sei, „Thomas von Aquin lehre eine lokal zu erfassende, von ihrer Ausrichtung auf den Empfang abgelöste Gegenwart Jesu Christi im Mahlgesehen“ (5.3.5/61). Wenn dies ein Missverständnis ist, müsste das Gegenteil wohl richtig sein, doch kann ich aus katholischer Perspektive nur den zweiten Teil für Thomas verneinen, nicht aber den ersten. Der Text des Votums scheint die Anbindung des Thomas an ein evangelisches Verständnis der Gegenwart Christi *in usu* als eigentlichen Zielpunkt zu haben, um damit einen ökumenischen Brückenschlag zu ermöglichen. Muss man aber nicht umgekehrt sagen, dass Thomas eben auch als *doctor communis* gerade beides, nämlich „eine lokal zu erfassende, nicht von ihrer Ausrichtung auf den Empfang abzulösende Gegenwart Jesu Christi“ lehre, nun aber nicht nur irgendwie und -wann im Geschehen des Mahles, sondern verdichtet in der Begegnung des Glaubenden mit der konsekrierten Hostie. Alles andere macht für mich weder für Thomas von Aquin noch den eigenen praktizierten Glauben Sinn. Zumal Thomas gerade in seinen Hymnen sehr schön beschreibt, wie diese besondere Gegenwart Christi zugleich die Sinne täuscht und den Glauben, der uns an der Wahrheit dieses Geschehens teilhaben lässt, des Kommunizierenden herausfordert – und dabei vielleicht auch mit einem *sola fides* die Tür zu Martin Luther weit aufmacht.<sup>19</sup> Diese geglaubte und zugleich lokale Gegenwart Christi scheint doch überhaupt in der katholischen Dogmatik konsensfähige Position zu sein, wenn Jan-Heiner Tück auch noch die dritte Auflage seiner Untersuchung der Eucharistiehymnen des Thomas unter dem Titel „Gabe der Gegenwart“ veröffentlicht.<sup>20</sup> Was sollte das für eine Gegenwart sein, wenn nicht hier und jetzt?

Mit diesen Überlegungen möchte ich nicht nur auffordern, die hier besprochenen Stellen des Votums nochmals zu überdenken, da sie für mich zum Kern der Eucharistieförmigkeit gehören. Niemand will sich doch die theologiegeschichtlichen Positionen einfach zurechtlegen. Noch mehr möchte ich aber zur Vorsicht raten, aus einer Übereinstimmung bei negativen Urteilen auch schon auf positive Übereinstimmungen oder gar Gemeinsamkeiten zu schließen. Aus einer Übereinstimmung *in negativis* kann man schon rein logisch nicht viel ableiten, man muss auf die positiv formulierte Basis schauen. Bei einem Thema wie Eucharistie/Abend-

---

<sup>19</sup> S. Pange *lingua* „ad firmanum cor sincerum sola fides sufficit“ („um das lautere Herz zu festigen, genügt allein der Glaube“) und „praestet fides supplementum sensuum defectui“ („bietet der Glaube Ersatz für das Versagen der Sinne“) oder in *Adoro te devote* „Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tute creditur“ („Sehen, Tasten, Schmecken täuschen sich in dir, aber durch Hören allein glaubt man sicher“), Text und Übersetzung nach J.-H. Tück, *Gabe der Gegenwart, Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. <sup>3</sup>2014, 241, 308.

<sup>20</sup> Zu *Adoro te devote* s. ebd., 305-324, zum Glauben als „Zugang zur verborgenen Gegenwart Christi“ ebd., 312-317.

mahl, bei dem es nicht nur aus katholischer Sicht um die Gemeinschaft mit Christus und untereinander und um die Quelle und den Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (LG 11) geht, sollte diese aber so klar und so umfangreich wie möglich benannt werden. Was nun das gemeinsame Zeugnis bezüglich eben dieser Frage nach der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Gemeinschaft mit Gott in der Eucharistie angeht (2.6, S. 32), scheint mir dieses in „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ angesichts der Interpretation der Thomas-Stelle noch nicht ausreichend geklärt. Das zu unterlassen und/oder es einer Gewissensentscheidung, die sich ja auch noch an etwas orientieren müsste, zu überlassen ist nicht möglich, gerade weil nicht wir Menschen oder die Kirche, sondern primär Christus einlädt und sich hier den Menschen schenken will. [Ulli Roth]

### *5. Der lebendige Christus als innere Dynamik ökumenischer Theologie*

Ökumene in theologischen Fragen erscheint auf den ersten Blick als etwas Unmögliches. Je mehr man des Anderen gewahr wird, umso mehr und genauer des Eigenen, sodass in letzter Konsequenz die eine oder andere Seite ihr wichtige Erkenntnisse oder Traditionen aufgeben oder zurückstellen müsste, wenn es zu einer tiefergehenden Einigkeit kommen soll, die über theologische Formelkompromisse hinausgeht.

Wäre es nicht hilfreicher, die theologischen Differenzen in den Hintergrund zu rücken und auf die Kraft des Heiligen Geistes zu vertrauen, wenn Kirchen und unterschiedliche Traditionen zusammenwachsen sollen? Das ließe sich durchaus theologisch begründen: Schließlich hat sich Gott nicht in einer theologischen Lehre offenbart, sondern in Jesus Christus, und der den Gottessohn präsent haltende göttliche Geist besitzt in seinem Wirken allemal mehr theologische Einsicht als wir in unseren gedanklichen Unzulänglichkeiten.

Doch will man ehrlich und transparent zusammenwachsen, ist die Theologie keinesfalls auszuschließen. Man sammelt konfessionelle Gemeinsamkeiten in der Lehre und gliedert die Differenzen in eigenen Paragraphen und Abschnitten aus – und dabei bleibt es? Doch dieser Weg entwickelt seine eigene Dynamik. Davon legt auch das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ Zeugnis ab. Denn die Gemeinsamkeiten werden so gewichtig, so überzeugend, dass die Unterschiede demgegenüber eher zweitrangig und von geringem Gewicht erscheinen. Das ist keinem pneumatologischen Imperialismus zu verdanken, der die Unterschiede zugunsten einer Gemeinschaftsvorstellung im selben Geist einebnet, sondern der konsequenten christologischen Ausrichtung, die von der gemeinsamen Mitte aus einen neuen Blick auf die Differenzen eröffnet. Dass der christliche Glaube kein Sammelsurium aus verschiedenen Erkenntnissen ist, die sich im Laufe der Zeit angehäuft haben, sondern eine Mitte in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus besitzt, ist der Sachgrund oder besser „Persongrund“ aller ökumenischen Bemühungen der Theologie. Auf diese Mitte hin sind alle theologischen Einsichten immer wieder auszurichten und nachzujustieren. So werden auch die Differenzen daraufhin befragt und können sich kaum dem Sog entziehen, mit dem die Mitte auf alle christlichen Lehrstücke übergreift.

Diese christologische Dynamik ist in dem „Gemeinsamen Zeugnis“ des Votums dokumentiert: „Die Zusage seiner Gegenwart überschreitet und umgreift die konfessionellen Grenzen und Grenzziehungen, die der sichtbaren Einheit der Christenheit im Wege stehen – sie ist in tiefstem Sinn ökumenisch“ (2.2/31).

Bei dem Thema Eucharistie/Abendmahl allerdings erscheint die grenzüberschreitende Gegenwart Christi ironischerweise dank unserer Bemühungen um das rechte Verständnis seiner Gegenwart nur sehr langsam Macht entfalten zu können. Die Geschichte theologischer Auseinandersetzungen um die Mahlfeier ist reich an Abwertungen und Verurteilungen der jeweils anderen Konfession. Im Sinne des Votums möchte ich im Hinblick auf zwei Problemfelder kurz skizzieren, wie ein christozentrisches Denken auch schwere Steine auf dem Weg der Ökumene lockern könnte.

### 5.1 „In persona Christi“

Eine der schwerwiegendsten Differenzen liegt im Amtsverständnis. Der aus katholischer Sicht *sacramenti Ordinis defectus* auf Seiten der reformatorischen Kirchen muss eine defizitäre Eucharistiefeier nach sich ziehen. Die evangelische Leitung der Abendmahlsfeier vermag nicht in angemessener Weise Christus zu repräsentieren.

Doch konstatiert „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ zu Recht, dass gerade im Amtsverständnis zwischen Evangelischen und Römisch-Katholischen grundlegende Übereinstimmungen aufgedeckt werden konnten (6.1/70). Durch die Ordination wird „eine besondere Verantwortung für das Sein und Bleiben der Kirche in der Wahrheit und für ihre Einheit übernommen, die ihren Grund in Jesus Christus hat. Durch diesen besonderen Auftrag ist das an die Ordination gebundene Amt vom allgemeinen/gemeinsamen Priestertum aller glaubenden Getauften unterschieden und steht diesem gegenüber“ (6.2.2/70f.).

Die Begründung des Amtes in der Person Jesu Christi ist den beiden Konfessionen gemeinsam. Die Ordination lässt gemäß den evangelischen Bekenntnisschriften auch „unwürdige und Gotlose“ ihren Dienst an der Gemeinde „in persona Christi“ vollziehen: „[...] denn umb des beruffs willen der Kirchen sind solche da, nicht für ihr eigen person, sondern als Christus, wie Christus zeugt: Wer euch höret, der höret mich“.<sup>21</sup>

Aber ist das katholische Verständnis des „in persona Christi“ nicht tiefergehend? Ist der katholische Priester noch „mehr“, noch authentischer „in persona Christi“? So hält Papst Johannes Paul II. fest: „Wie ich bei anderer Gelegenheit klargestellt habe, bedeutet *in persona Christi* ‚mehr als nur ‚im Namen‘ oder ‚in Stellvertretung‘ Jesu Christi. *In der Person*, d.h. in der spezifischen, sakramentalen Identifizierung mit dem ewigen Hohenpriester, der Urheber und hauptsächlich Subjekt

---

<sup>21</sup> Apol. CA VII, 28, Verweis auf Lk 10,16 („quia representant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non representant proprias personas, ut testatur Christus: Qui vos audit, me audit“). Siehe dazu R. Meßner, Das Amt der Einheit und die eschatologische Öffentlichkeit der Eucharistie, in: S. Hell / L. Lies (Hg.), Amt und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck 2004, 143-164, hier 146f.

dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann“.<sup>22</sup>

Aus evangelischer Perspektive bereitet zweifellos das im Zitat der Enzyklika genannte „mehr“ Schwierigkeiten. Es ist zu fragen, worin das katholische *in persona Christi* über eine Stellvertretung hinausgeht. Wenn man die Stellvertretung in dem Sinne versteht, dass der Stellvertreter nur in unvollkommener und abgeschwächter Weise das Wort und die Tat Christi reden und vollziehen kann, dann ist einleuchtend, dass die Bedeutung des *in persona Christi* verfehlt wird. Es muss sich schon um eine „stellvertretende Identität“ handeln, wenn von einem echten Gegenüber im eucharistischen Dienst gesprochen werden soll. Aber darin besteht keine Differenz zwischen der evangelischen und katholischen Konfession. Für beide repräsentiert die eucharistische Leitung Christus. Die Ordinierten sind – wie es in der zuvor zitierten evangelischen Bekenntnisschrift heißt – „nicht für ihr eigen person“ da, sondern – nicht für! – „als Christus“.

Worin besteht also dann das katholische „Mehr“ des *in persona Christi*? Man könnte hier nur noch eine Differenzierung erzielen, wenn man den Stellvertretungsgedanken in der Weise abschwächen würde, dass die eigene Identität selbst in der Identität mit Christus irgendwie aufgehoben wäre. Im Amt würde Christus nicht mehr vertreten, sondern die Vertretung würde zugunsten einer Identität gemindert. Für evangelische Ohren ist es in der Tat irritierend, wenn in der Enzyklika von einer „Identifizierung“ des Priesters „mit dem ewigen Hohepriester“ gesprochen wird, als ob der Priester gegenüber Christus selbst die Macht hätte, sich mit diesem zu identifizieren. Aus evangelischer Sicht kann es nur eine umgekehrte gnädige Identifizierung Christi mit dem Amtsträger geben. In jedem Vollzug seines Amtes ist er ganz und gar darauf angewiesen, dass Christus durch ihn wirkt. Auch dass Christus „nur“ „hauptsächliches Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist“, impliziert die von evangelischer Seite kritisch zu betrachtende Lehre, dass es noch ein Christus beigestelltes nebensächliches Opfersubjekt gibt.<sup>23</sup> Doch die anschließende Formulierung, dass der ewige Hohepriester Christus in seiner Hingabe „in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann“, rückt die Irritationen und Differenzen an den Rand und macht unmissverständlich deutlich, dass der Stellvertretungsgedanke in keiner Weise zugunsten einer einfachen Identität abzuschwächen ist.

---

<sup>22</sup> Johannes Paul II., Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Ordensleute und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche vom 17. April 2003. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (VApS 159), Nr. 29. Johannes Paul II. zitiert aus seinem Schreiben *Dominicae Cenae* vom 24. Februar 1980. Diese Enzyklika ist von der „für die nachtridentinische Epoche typischen, priesterzentrierten Sicht“ insgesamt geprägt (s. P. Walter, Eucharistie und Kirche. Die Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ Papst Johannes Pauls II., in: C. Böttigheimer / H. Filser, Kircheneinheit und Weltverantwortung. FS P. Neuner, Regensburg 2006, 241-259, 253, Anm. 27) und deshalb besonders geeignet, die Argumente der Kritiker einer ökumenischen Annäherung in Abendmahls/Eucharistiefragen nachzuvollziehen.

<sup>23</sup> Der Gedanke in „*Ecclesia de Eucharistia*“ reflektiert die katholische Lehre, dass „(d)as Opfer grundsätzlich (principaliter) in der Person Christi dargebracht [wird]. Deshalb ist jene Opferung, die auf die Konsekration folgt, gewissermaßen die Bezeugung, dass die ganze Kirche mit dem von Christus vollzogenen Opfer übereinstimmt und zugleich mit ihm opfert“ (Zitat von R. Bellarmin, *De missa*, I c. 27, in: Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*: DH 3851).

In katholischer Perspektive könnte eine Identität mit Christus, die über das paulinische ὑπὲρ Χριστοῦ – an Christi statt (2 Kor 5,20) – hinausginge, doch nur bedeuten, dass der Priester selbst mit seinem Leib und Blut die Transsubstantiation mitvollzieht. Das wäre sicher völlig abwegig. Auch katholische Theologen, welche die inkarnatorische Anwesenheit Christi in seiner Kirche betonen, treiben die „Inkarnationslogik“ nicht so weit, dass der Priester selbst in der Eucharistiefeier zum inkarnierten Christus wird. Die Kirche ist nicht der fortwährende Fleisch gewordene Logos, sondern „Sakrament des Fleisch gewordenen Logos“.<sup>24</sup> Es bleibt bei einer Stellvertretung, bei einer Repräsentation und keiner Präsentation. Das gemeinsame Verständnis des „in persona Christi“ zeichnet sich dadurch aus, dass der Ordinierte – im evangelischen Verständnis freilich auch die Ordinierte – vollmächtig in den Dienst Christi gestellt ist und selbst als individuelle Person im Christusdienst zurücktritt. Das geistliche Amt soll nicht auf den Amtsträger oder die Amtsträgerin in seiner/ihrer individuellen Person weisen, sondern auf Christus. Das ist in jedem gelungenen Gottesdienst für die Gemeinde unmittelbar ersichtlich. Liturgie, Haltung und Gebärden im Amtsvollzug sollen von dieser Richtung auf Christus hin bestimmt sein. Ein Priester, ein Pfarrer, eine Pfarrerin, der/die durch seine/ihre besondere Betonung der Einsetzungsworte auffällt, in herrschaftlicher Gebärde den Ritus vollzieht, wird das Amt verdunkeln. Die individuelle Person des Amtsträgers darf sich nicht in den Vordergrund drängen. Wie die eigene Zurücknahme und die damit einhergehende Repräsentation Christi in Theologie, Tradition und konkretem Ritus zum Ausdruck kommt, unterscheidet die Konfessionen untereinander. Die reformatorischen Kirchen machen das *Prae Christi* vor allem in der Verpflichtung des Ordinierten auf das göttliche Wort fest, wie schon oben in dem Zitat aus der evangelischen Bekenntnisschrift deutlich wurde. In der Vollmacht, im Namen Christi zu sprechen, hat das *Prae Christi* seine zentrale Amtsgestalt. In der katholischen Tradition steht hingegen die sakramentale Auffassung des Priestertums im Vordergrund, durch die das *Prae Christi* in das Amt eingeschrieben ist. Doch in Erinnerung an Ratzingers Wort „Nicht Kulthandwerker, sondern Wortbedenker hat der Priester zu sein“<sup>25</sup> kann man auch katholischerseits sagen, dass „die ‚in persona Christi‘ gesprochenen Worte ‚Das ist mein Leib, hingegeben für euch‘ und ‚Das ist mein Blut, vergossen für euch‘ die alles andere in sich zentrierende Mitte der Christusrepräsentation

---

<sup>24</sup> K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg <sup>2</sup>2012, 250. Menkes engagierte Streitschrift vermittelt einen plastischen Eindruck in das „sakramentale Denken“, auch wenn sie leider die evangelischen Positionen mehr oder weniger karikiert. Wie das „in persona Christi“ trotz der unterschiedlichen theologischen Begründungen und rituellen Ausgestaltungen in der Praxis sich in den beiden Konfessionen gleicht, wird deutlich, wenn Menke als das Eigentliche des Priesterseins festhält: „anderen Menschen ‚in persona Christi‘ (!) direkt oder indirekt, explizit oder implizit zu sagen: Du kannst und Du sollst ein Segen sein – in allem, was Dir vorgegeben ist, in Deinem Beruf und Deiner Familie [...] Du bist von Christus her etwas völlig Unersetzliches, etwas ganz und gar Einmaliges“ (305). Dieses Eigentliche zu leben und zu sagen trifft auch voll und ganz auf das evangelische Amtsverständnis zu, ja man würde sogar das „Priestertum aller Gläubigen“ darin einschließen.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Zur Theologie des Weihesakramentes*, in: ders., *Gesammelte Schriften XII*, Freiburg i.Br. 2010, 33-460, 369.

[sind]“.<sup>26</sup> Eine solche Verankerung der repräsentativen Mitte nicht in dem Amt im Allgemeinen oder dem Priester selbst, sondern in den über Brot und Wein gesprochenen Worten ist auf jeden Fall ökumenisch anschlussfähig.

Die Wortmitte findet sich auch in der eucharistischen Liturgie nach der Einladung des Priesters zur Kommunion, wenn es in dem von Priester und Gemeinde gesprochenen Responsorium heißt: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.“ Es ist hier das gesprochene Wort des Herrn, das für die Seele heilsentscheidende Bedeutung hat. Hätte sich aufgrund der in der Priesterweihe erfolgten „Angleichung an die Person Christi als des Hauptes“<sup>27</sup> die Bitte um das heilende Wort auch an den Priester selbst richten können? Wäre dies so, blieben sicher alle ökumenischen Bemühungen um das Amtsverständnis vergeblich. Doch die Liturgie macht es klar: Die an Mt 8,8 angelehnte Antwort gilt nicht dem Priester, sondern erfolgt von ihm gemeinsam mit der Gemeinde an Jesus Christus selbst. Das Subjekt des heilsentscheidenden Wortes ist Christus allein.<sup>28</sup>

## 5.2 Kirche und Mahlsakrament

Noch einen weiteren Punkt möchte ich aufgreifen, der in Otto Hermann Peschs treffenden Worten „erst im 20. Jahrhundert [...] zu Abgrenzungszwecken wie eine

---

<sup>26</sup> K.-H. Menke, Sakramentalität (Anm. 24), 206. Dennoch bleibt die katholische Theologie darin von der evangelischen unterschieden, dass sie der instrumentalen Wirkkraft des Wortes die ihres Sprechers sc. des Priesters komplementär zur Seite stellen kann, so Thomas im Hinblick auf die eucharistische Wandlung, s. ders., In IV Sent d. 8, q. 2, a. 3 ad 9: „quia virtus instrumentalis ad faciendam praedictam conversionem non tantum est in verbo vel in sacerdote, sed in utroque incomplete: quia nec sacerdos sine verbo, nec verbum sine sacerdote conficere potest, et quia sacerdos est similior principali agenti quam verbum, quia gerit ejus figuram; ideo, simpliciter loquendo, sua virtus instrumentalis est major et dignior.“ Evangelischerseits wird dagegen betont, dass Gott direkt durch sein geistgewirktes Wort personhaft spricht und handelt und es deshalb keiner ergänzenden Kraft des menschlichen Sprechers bedarf. Dieser hofft und vertraut in seinem Dienst vielmehr darauf, dass nicht seine Worte, seine Person, sondern Gottes Wort und seine dreieinige Person gehört und im Sakrament erkannt werden. Aber diese grundlegende Intention dürfte auch auf das Priesteramt zutreffen.

<sup>27</sup> L. Scheffczyk, Die Vollmacht des Amtsträgers in dogmatischer Sicht, in: KIBI 53 (1973) 121-126, 126. Siehe dazu J. Müller, In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, Würzburg 2001, 234ff.

<sup>28</sup> Es ist interessant zu sehen, wie sich das Repräsentationsverständnis des Priesteramtes von den Kirchenvätern zum Mittelalter hin verschoben hat. Für den Aquinaten gilt, dass „der Priester repräsentiert und [...] Subjekt der Repräsentanz [ist], während bei den Vätern Christus sich im Priester repräsentiert und Christus das Subjekt der Repräsentanz ist“ (L. Lies, Theologisch-historische Sondierungen zu Begriffen der Ämtertheologie, in: ders. / S. Hell [Hg.], Amt und Eucharistiegemeinschaft [Anm. 21], 97-141, hier 122). In der Apologie der CA setzt sich zwar sprachlich noch das Verständnis des Ordinierten als Subjekt der Repräsentanz fort, aber unübersehbar ist die von den Reformatorn betriebene Hochschätzung des verkündigten göttlichen Wortes, um so Christus als das eigentliche Subjekt wiederzugewinnen. Nicht durch das Priesteramt ist man des göttlichen Wortes mächtig, sondern das Wort Gottes macht den Priester. „[W]elcher das wort Gottes hat, der ist ein Priester, und wer yhn höret, höret Gott selber“ (M. Luther, Predigten über das 2. Buch Mose. 1524-1527: WA 16, 407,13f.).

Straßenblockade auf den Weg der Ökumene gerollt“<sup>29</sup> wurde. Die Frage nach dem Verhältnis von Herrenmahl und Kirche hat nicht überraschend auch der Brief des Präfekten Ladaria als die „theologische Kernproblematik des Dokuments“ identifiziert.<sup>30</sup> Mit den Worten von Henri de Lubac wird die „Wechselbeziehung zwischen Eucharistie und Kirche als Band ‚gegenseitiger Kausalität und Garantie‘“ qualifiziert. Der Unterschied einer solchen dialektischen Beziehung zwischen Herrenmahl und Kirche zu dem evangelischen Verständnis ist offensichtlich. Die Kirche als „creatura verbi“ (Luther) hat ihren Grund in der Verkündigung des göttlichen Wortes, die das „geschehene“ Wort in den Sakramenten einschließt. Ob das Schwergewicht eher auf die „nur“ werthafte Verkündigung selbst oder auf das Mahlsakrament gelegt wird, wenn von der Begründung der Kirche gesprochen wird, dürfte keine wirkliche Trennlinie zwischen den Konfessionen bedeuten. Die umgekehrte Begründung des göttlichen Wortes in der Kirche ist aus evangelischer Sicht hingegen nicht nachzuvollziehen. Die Kirche begründet weder Wort noch Sakrament, sondern ist in aller Verkündigung und Vollzug immer nur empfangende und bezeugende. Aus katholischer Sicht wird damit die Kirche in ihrem Wesen missverstanden. Die Kirche als Grundsakrament ist „das ‚Sakrament‘ für die Menschheit“.<sup>31</sup> Die „Kirche erwirkt in der Kraft des Herrn die Eucharistie“.<sup>32</sup> Wie ist diese Aussage zu verstehen? Sicher nicht in einem bloß banalen Sinn, dass es eben die empirische Kirche ist bzw. ihre geweihten Priester sind, die zelebrieren. Die Kirche als der Leib Christi ist selbst von der Kraft des Herrn erfüllt und erwirkt so die Eucharistie.

Dass die Kirche Leib Christi ist, gehört auch zum Kernbestand evangelischer Ekklesiologie. Aber – um es etwas salopp zu sagen – dieses Leibsein darf der Kirche nicht zu Kopfe steigen und so der Leib sich selbst als Kopf gebärden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Sünder und allein durch ihr Haupt geheiligt: durch Jesus Christus. Der Leib der Kirche ist dadurch definiert, dass er von seinem Haupt, Christus, regiert wird. Hat man aus diesem evangelischen Verständnis eine Kritik an der katholischen Auffassung herauszuhören? Durchaus, aber sie würde aus katholischer Sicht vermutlich als Missverständnis zurückgewiesen. Man gäbe wohl eher den Vorwurf dergestalt zurück, dass in der evangelischen Theologie der Leib sich vom Haupt entfernt habe.

Auch die katholische Tradition legt größten Wert auf die Differenz zwischen Haupt und Leib, Haupt und Gliedern in der Beschreibung dessen, was Kirche ausmacht. Dass Christus die Kirche regiert und hier keine Umkehrung denkbar ist, wird in dem Lehrdokument über die Eucharistie deutlich festgehalten, wenn die

---

<sup>29</sup> O.H. Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen*, in: E. Pulsfort / R. Hanusch (Hg.), *Von der „Gemeinsamen Erklärung“ zum „Gemeinsamen Herrenmahl“? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*, Regensburg 2002, 155-175, hier 166.

<sup>30</sup> Der theologische Anhang des Briefes ist zugänglich unter [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2020/2020-09-18\\_Kard.-Ladaria\\_Lettera\\_Anlage-Vorsitzender-DBK.PDF](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2020/2020-09-18_Kard.-Ladaria_Lettera_Anlage-Vorsitzender-DBK.PDF) (13.11.2020).

<sup>31</sup> *Ecclesia de Eucharistia* (Anm. 22), Nr. 22.

<sup>32</sup> St. Oster, *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: Th. Marschler / Th. Schärtl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 467-508, hier 504.



Kirche als „Zeichen und Werkzeug des von Christus gewirkten Heiles“<sup>33</sup> bezeichnet wird. Mit dieser Formulierung wird man sich aus evangelischer Sicht gut anfreunden können.

### 5.3 Christus als Haupt und Ziel der Theologie

Dass die christologische Zentrierung sowohl bei den Überlegungen zu „in persona Christi“ als auch bei dem Zusammenhang von Kirche und Herrenmahl den Blick auf Übereinstimmungen lenkt, ist nicht zufällig. Nicht ein pneumatologisch ummanteltes Einheitsgefühl, sondern eine in Christus zentrierte Einheit der Christen im göttlichen Geist ist die treibende Kraft der Ökumene und kann sie nur sein. Man kann alles freilich ganz anders sehen: Christus und die Apostel haben das Verständnis und die Gestalt des Amtes unwiderruflich in einer sich in der weiteren Tradition ausbildenden Weise grundgelegt und gestiftet, während folglich andere Auffassungen in ihren Abweichungen nur auf Fehldeutungen beruhen und unterbestimmte Vollzüge des Amtes mit sich bringen. Oder: Durch die Reformation wurde das rechte Verständnis christlichen Glaubens wiedererlangt, während eine Verdunklung der Christusgestalt und ihres Heilswerks die vorangegangenen und so manche darauffolgenden Zeitläufte kennzeichnen. Deshalb sind aus der einen oder anderen Perspektive gemeinschaftliche Aktionen zwischen den verschiedenen Konfessionen möglich, aber keine Gemeinschaft und Einheit in Christus, wie sie durch das gemeinsame Mahl konstituiert und bezeugt würde. Ansonsten verfälschte man die Wahrheit des christlichen Glaubens auf die eine oder andere Weise.

Doch solche Haltungen und Ansichten stehen in der Gefahr, nicht die rechte Lehre an Christus zu binden, sondern Christus an eine bestimmte Lehre. Wenn die Gegenwart des Auferstandenen nicht nur für den Glauben, sondern auch für das theologische Denken von Relevanz ist, wird das eigene Bekenntnis und seine Theologie immer wieder auf Christus freigegeben werden müssen. Dass der auferstandene Christus nicht im Gehäuse der eigenen Theologie aufzufinden ist, sondern dieses selbst umgreift und es immer wieder auf sich hin aufzubrechen hat, wenn die Theologie im wahren Sinn christlich bleiben soll, hat eine ökumenische Offenheit zur Konsequenz, die das eigene Bekenntnis und die eigene Theologie relativiert – nicht als eine Relativierung durch die faktische Pluralität der christlichen Theologien und Bekenntnisse verstanden, die in der Ökumene begegnen, sondern als eine Relativierung durch Christus selbst, der von den einen wie den anderen angerufen wird. In dieser gemeinsamen Christuszentrierung können unterschiedliche theologische Wahrheiten ausgehalten werden, ohne voneinander zu trennen. Sie können von Christus her und auf ihn hin eine Einheit besitzen, welche die Theologie nur ansatzweise und unvollkommen in Worte zu fassen

---

<sup>33</sup> Ecclesia de Eucharistia (Anm. 22), Nr. 22. Die Formulierung lehnt sich an LG 1 an: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ In diesem Sinne wird die Bezeichnung der Kirche als Sakrament ökumenisch bedeutsam. Siehe dazu O.H. Pesch, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie, Ostfildern 2010, 71ff.

vermag. Der theologische Diskurs ist zweifellos essenziell wichtig für eine gelingende Ökumene, aber die Vorstellung, man könne oder müsse erst einen Höchstgrad an Lehreinheit schaffen, die man dann in Organisation und der sakramentalen Praxis „umzusetzen“ hat, traut der Theologie zu viel und dem Wirken des Auferstandenen zu wenig zu. Allein von dem gemeinsamen Vertrauen auf das Wirken Christi her lässt sich ein ökumenisches Handeln erschließen, das weder eine Einheit vorwegnimmt, die noch nicht besteht, noch hinter einer solchen zurückbleibt, die schon geistliche Realität ist.

Mit einer persönlichen Anmerkung möchte ich schließen. Meine Frau und ich sind der katholischen Gemeinschaft *Chemin Neuf* verbunden, der die Ökumene ein zentrales Anliegen ist. Zu meinen eindrücklichsten Erlebnissen gehört die Erfahrung, bei einem gemeinsamen evangelischen Abendmahlsgottesdienst mit den katholischen Geschwistern im Kreis um den Altar zu stehen, auch wenn diese Brot und Kelch an sich vorübergehen ließen. So wurde uns unsere von Christus her geschenkte Einheit wie die von uns Menschen verschuldete Trennung bewusst.

Es wurde zu Recht im Blick auf den Frankfurter Kirchentag der Respekt vor der individuellen Gewissensentscheidung einzelner Gläubiger eingefordert, die zu der konfessionsfremden Mahlfeier hinzutreten. Aufgrund der Pandemie dürften größere Mahlfeiern in Frankfurt nicht möglich sein, aber der aufgezeigte Weg erscheint mir für die Zukunft ökumenisch geboten und gangbar. So kann das Gewissen die einen leiten, nun auch am Mahl der anderen Konfession teilzunehmen, während andere vor ihrem Gewissen diesen Schritt – noch – nicht verantworten können, aber durch das Hinzutreten die in Christus bestehende Einheit mit den Geschwistern der anderen Konfession bezeugen. [Jürgen Boomgaarden]

#### 6. Anmerkungen zum Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ aus freikirchlicher Perspektive

Das Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ bewegt sich im Rahmen eines bilateralen Dialogs zweier Kirchen. Weitet man die Diskussion auf die multilaterale Ebene, ergeben sich weitere Perspektiven und Fragestellungen. So wäre ein orthodoxer Kommentar sicherlich sehr interessant.<sup>34</sup> An dieser Stelle erfolgen einige Anmerkungen aus der Perspektive der Freikirchen, wobei als bekannt vorausgesetzt wird, dass es „die“ Freikirchen als einheitlichen Block nicht gibt, um das Ziel der Ökumene, die unter 1.3 genannte multilaterale Perspektive, deutlich zu machen und den Blick zu weiten (5.7.2).

In den Freikirchen gibt es sehr unterschiedliche Abendmahlsverständnisse. Von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) und der Anskar-Kirche, die in lutherischer Tradition stehen, bis hin zu reformierten Traditionen (Bund

---

<sup>34</sup> Siehe hierzu G. Vlantis, „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ aus orthodoxer Sicht: Bitte keine Lungenentzündung, in: HerKorr 74 (12/2020) 50f. sowie N. Thon, Nicht ohne kirchliche Einheit. Abendmahl- und Kommuniongemeinschaft aus orthodoxer Sicht, in: KNA-ÖKI Nr. 49 (01.12.2020) Dokumentation, I-IV.

Freier evangelischer Gemeinden [BFEG]) lassen sich viele Schattierungen beobachten. Folglich ist auch die Vorstellung der Präsenz Christi sehr unterschiedlich. Von einem reinen Gedächtnismahl aus fächern sich die Verständnisse auf hin zu einem calvinistischen und lutherischen Verständnis. Generell steht in den meisten Freikirchen – wenn man überhaupt so verallgemeinernd sprechen kann – die Präsenz Christi bei der versammelten Gemeinde (Mt 18,20) im Fokus, weniger ein bestimmtes Verständnis der Präsenz Christi im Herrenmahl.<sup>35</sup> In der „Rechenschaft vom Glauben“ des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) heißt es zum Beispiel sehr allgemein: „In der Mahlfeier erleben wir die heilbringende Nähe und Gemeinschaft Jesu Christi.“<sup>36</sup> Hier wäre theologisch zu klären, ob man diese Formulierung im Sinne einer Personalpräsenz deuten kann, wie es im Dokument heißt: „Rückt das Moment der personalen Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in den Vordergrund, so wird erkennbar, dass seine Gegenwart das ganze Mahlgeschehen umgreift (Personalpräsenz) und er selbst sich uns so mit Brot und Wein schenkt“ (5.4.2/63). Bedeutende baptistische Theologen würden dies bejahen wie zum Beispiel Uwe Swarat.

Grundsätzlich legen die meisten Freikirchen den Schwerpunkt auf den Glauben.<sup>37</sup> Kirche wird folglich mehr als Gemeinde der Gläubigen verstanden<sup>38</sup> und weniger als Gemeinschaft der Getauften (wobei diese Gegenüberstellung pointiert ist und im Idealfall ein Ineinander darstellt). Dies ist unter anderem aufgrund des Rekurses des Dokuments auf die wechselseitige Anerkennung der Taufe in der Magdeburger Erklärung von 2007 „als ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur Gemein-

---

<sup>35</sup> Oder vom Leib Christi her gedacht: Die Täufer haben „die Teilhabe an Christus im Abendmahl so verstand[en], dass die Gemeinde *der Leib Christi ist* – der Ort, an dem die Menschwerdung ihre Fortsetzung findet und wo Christus wohnt. *Den Leib Christi zu empfangen* war demgegenüber eine nachgeordnete Form der Teilhabe“ (J.D. Rempel, *Das täuferische Abendmahl im Lichte der theologischen Tradition. Die lebensspendende Alternative des symbolischen Realismus*, in: MGB 76 [2019] 86f.; Kursivierung im Original).

<sup>36</sup> Zum Verständnis dieses Textes heißt es im ersten Satz: „Dieses Glaubensbekenntnis ist Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben.“ (online verfügbar unter: [https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Rechenschaft\\_vom\\_Glauben\\_-\\_Stand\\_31.05.2019.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/bgs/media/dokumente/Rechenschaft_vom_Glauben_-_Stand_31.05.2019.pdf) [30.11.2020]). Unmittelbar davor heißt es, dass Jesus Christi das Mahl als diejenige Handlung eingesetzt habe, „in der die Seinen sich mit Freude an seinem Tisch versammeln, um in seinem Namen untereinander Brot und Kelch zu teilen, und als Zeichen dafür, *dass er sich selbst seinen Jüngern schenkt*“ (Kursivierung: JW). Zum Abendmahlsverständnis in baptistischer Tradition siehe U. Swarat, *Gemeinschaft mit Christus und untereinander. Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft in der baptistischen Tradition*, in: *Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits*. Hg. v. Th. Söding u. W. Thönissen, Freiburg i.Br. 2019 (QD 298), 224-253.

<sup>37</sup> Als Beispiel für das Glaubensverständnis einer Freikirche sei das aktuelle Dokument „Das Evangelium Gottes von Jesus Christus. Zum Verständnis des Evangeliums in Freien evangelischen Gemeinden. Grundlagentext der Erweiterten Bundesleitung im Bund Freier evangelischer Gemeinden, 2020“ genannt, das unter II/C. „Evangelium und Glaube“ ein freikirchliches Glaubensverständnis entfaltet.

<sup>38</sup> Dies kann zumindest für das ekklesiologische Selbstverständnis aller in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) verbundenen Freikirchen gesagt werden. So heißt es in der Präambel der Ordnung der VEF: Die der VEF angehörig Kirchlichen „verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen“ (Freikirchenhandbuch. Informationen – Anschriften – Texte – Berichte. Hg. v. der Vereinigung evangelischer Freikirchen, Wuppertal 2004, 14).

schaft am Tisch des Herrn“ (2.5/32) von Bedeutung, da die in täuferischer Tradition stehenden Freikirchen die Erklärung nicht unterzeichnet haben. Jedoch betont die Erklärung eindeutig den Zusammenhang von Taufe und Glaube: „Wer dieses Sakrament [der Taufe: JW] empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint.“<sup>39</sup> Daran anknüpfend könnte eine konsequente Zusammennennung der beiden Begriffe „Taufe“ und „Glaube“ im Votum etwaigen Einseitigkeiten oder Missverständnissen vorbeugen<sup>40</sup> und eine gemeinsame Rezeption eröffnen, auch ohne auf eine gegenseitige Anerkennung der Taufe zurückgreifen zu können.

Zudem sind die Formen der Einladung zum Abendmahl sehr unterschiedlich. Sie reichen von der Einladung an alle Glaubenden<sup>41</sup> (BFeG) bis hin zu einem Abendmahl, das allen „Suchenden und Glaubenden“<sup>42</sup> offensteht, sodass der Wunsch, Gott zu begegnen, als Voraussetzung genügt (Evangelisch-methodistische Kirche). In diesem Sinne „feiern Methodisten ein ‚offenes Abendmahl‘; sie schließen niemanden aus, der die Gemeinschaft mit Christus erfahren oder erneuern möchte. Nicht sie, sondern Christus lädt zu seinem Mahl ein; und wen er einlädt, soll Zugang zu seinem Tisch haben. Damit erhält die Abendmahlsfeier auch eine missionarische Bedeutung, sie ist offen für ‚unsichere, unbekehrte Heilssuchende‘.“<sup>43</sup> Die Einladung ergeht somit nicht bei allen Freikirchen an alle Getauften,<sup>44</sup> sondern zum Teil weit darüber hinaus. Ferner gestaltet sich die liturgische Gestaltung der Herrenmahlfeier sehr unterschiedlich. Insbesondere die kongregationalistisch verfassten Freikirchen gewähren der jeweiligen Ortsgemeinde aufgrund ihres Kirchenverständnisses ein hohes Maß an liturgischer Freiheit.<sup>45</sup> Folglich kommen in nicht wenigen Gemeinden nicht alle der im Dokument unter 5.5 als Konvergenz genannten liturgischen Elemente vor (5.5.1/64: „Dank, Erinnerung und Bitte um den Heiligen Geist sind konstitutive Merkmale des Mahlge-

---

<sup>39</sup> [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Themen/Taufanerkennung2007.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Taufanerkennung2007.pdf) (30.11.2020).

<sup>40</sup> Siehe unten Anm. 44.

<sup>41</sup> Siehe „Zum Verständnis des Evangeliums. Stellungnahme der Bundesleitung, 2009“, 3.5. Dies kann bedeuten, dass auch Ungetaufte bzw. noch nicht Getaufte am Abendmahl teilnehmen, die sich jedoch als Glaubende verstehen. In der „Rechenschaft vom Glauben“ (BEFG; Anm. 36) werden alle eingeladen, die Gott „zum Glauben berufen hat“.

<sup>42</sup> Zur „Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden“ siehe W. Klaiber / M. Marquardt, *Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Göttingen 2006.

<sup>43</sup> Ebd., 388f. Der Spagat zwischen der evangelischen Position im Dokument und anderen evangelischen Positionen, die ebenfalls von Gewicht sind, wird auch darin erkennbar, dass die EKD in voller Kirchengemeinschaft (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) mit der Evangelisch-methodistischen Kirche steht.

<sup>44</sup> Siehe „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ (Anm. 1), 8.1/82. Dort heißt es: „Es wird bei der von vorgeschlagenen Praxis vorausgesetzt, dass die Taufe als sakramentales Band des Glaubens und als notwendige Voraussetzung der Teilnahme anerkannt ist.“ Der Zusammenhang von Glaube und Taufe wird jedoch in 7.9/81, betont: „Da nicht kirchliche Amtsträger, vielmehr Jesus Christus selbst dazu auffordert, das Gedächtnis seiner uns erlösenden Hingabe in der zum Mahl versammelten Gemeinschaft zu feiern, soll nicht ausgeschlossen werden, wer sich durch Glauben und Taufe zu Jesus Christus bekennt.“

<sup>45</sup> In der „Rechenschaft vom Glauben“ (Anm. 36) wird gleichwohl bezüglich der Gestaltung des Abendmahls von einer Feier „in Anbetung und mit Danksagung und Fürbitte“ gesprochen.

scheens.“)<sup>46</sup> Freilich stellt sich hier auch eine Anfrage an die Freikirchen, da sich in der neutestamentlichen Tradition durchaus feststehende liturgische Elemente der Abendmahlsfeier finden (zu den Dank- und Segensgebeten siehe u.a. 1 Kor 10,16; 11,24; Mk 14,22f).<sup>47</sup> Auch wenn sich im Neuen Testament eine Vielfalt an Abendmahlsstraditionen beobachten lässt, so ist es doch eine Vielfalt „liturgischer“ Feiargestalten. Ferner ist die Leitung der Herrenmahlfeier wiederum in einigen Freikirchen nicht auf das ordinationsgebundene Amt beschränkt.<sup>48</sup> Daher können diese Freikirchen den Ausführungen in Abschnitt 5.4.5 und 6., insbesondere 6.2.4 über die Leitung der Abendmahlsfeier sowie das ordinationsgebundene Amt (6.2.2 und 6.2.3) nicht zustimmen. Vielmehr wird die Leitung des Abendmahls in einigen Freikirchen ihrem Verständnis des Priestertums aller Gläubigen entsprechend für den Ältestendienst, den von der Gemeinde dazu Berufenen, oder sogar für alle Christinnen und Christen geöffnet. Dies zeigt, wie plural die freikirchlichen Traditionen sind, wodurch der Dialog freilich erschwert wird. Aus freikirchlicher Sicht lässt sich zumindest beobachten, dass sich die eigenen, früher recht exklusiv verstandenen Abendmahlsverständnisse für den ökumenischen Diskurs öffnen.<sup>49</sup> Dies gilt zum einen nach innen, wo zumindest in einzelnen Freikirchen für Nichtmitglieder der Ortsgemeinde früher eine Anmeldung notwendig war und ein hoher Wert auf das „würdig sein“ der Teilnehmenden gelegt wurde. Es wird aber auch nach außen hin deutlich durch eine zunehmende Offenheit, an Abendmahlsfeiern teilzunehmen, die (nach dem Urteil der jeweiligen Freikirche) nicht ausschließlich von Gläubigen gefeiert werden.

Insgesamt entsteht aus Sicht der Freikirchen, die aus reformierter Tradition stammen, der Eindruck, dass die evangelische Position des Dokuments sehr stark auf die lutherische Position fokussiert. Gleichzeitig regt das Dokument dazu an, das eigene Verständnis der Herrenmahlfeier theologisch zu vertiefen. Ausgehend von der in den exegetischen und historischen Kapiteln (3. und 4.) festgestellten legitimen Vielfalt gilt es weiterzudenken, einzelne Aspekte in den Blick zu nehmen und sie gegebenenfalls neu zu bewerten. Ein gemeinsamer Ausgangspunkt für

---

<sup>46</sup> Gleiches ist auch zu 5.4.3/63, zu sagen: „Der durch das Mahl gewirkten Realität der Gemeinschaft gehen das Bekenntnis der Schuld und die Gnadenzusage der Vergebung voraus“. Die örtliche Praxis im „würdevollen Umgang mit den nicht verzehrten Elementen“ (5.4.5/63) dürfte auch recht unterschiedlich sein.

<sup>47</sup> Siehe hierzu auch C. Raedel, „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ – ein Kommentar aus freikirchlicher Perspektive, in: *Cath(M)* 74 (2020) 64-79, hier 77f.

<sup>48</sup> Beispielhaft sei auf den Artikel von M. Iff, Allgemeines Priestertum und ordinierter Dienst. Systematisch-theologische Erkundungen zum Amtsverständnis in Freien evangelischen Gemeinden, in: *Cath(M)* 73 (2019) 237-249, verwiesen.

<sup>49</sup> Zur Diskussion im BFeG siehe J. Wagner, Der Einheit der Kinder Gottes Gestalt geben. Thesen zur Teilnahme an Abendmahlsfeiern anderer Kirchen, in: *MdKI* 64 (2013) 121-123. Andere Freikirchen sind bereits weitere und zum Teil auch offizielle Schritte gegangen. So praktizieren Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie eucharistische Gastfreundschaft, ohne dass es förmliche Vereinbarungen dazu gibt (siehe jedoch: „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“. Ergebnisse des Dialoges zwischen EBF und GEKE, in: *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation [EBF] und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa [GEKE] zur Lehre und Praxis der Taufe*. Hg. v. W. Hüffmeier u. T. Peck, Frankfurt a.M. 2005, 30-51, hier 47). Die Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland hat mit der VELKD gegenseitige „eucharistische Gastbereitschaft“ erklärt. Zu den Methodisten siehe Anm. 43.

einen Diskurs zum Abendmahl / zur Eucharistie könnte die Überzeugung sein, die im Dokument unter 2.4 festgehalten ist: „Die christlichen Kirchen stimmen in der Gewissheit überein, dass die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in der Gemeinschaft am Tisch des Herrn ihren dichtesten und tiefsten Ausdruck findet und dass sich die Begegnung mit ihm in der Feier von Abendmahl/Eucharistie in einer für irdische Verhältnisse unüberbietbaren Dichte vollzieht.“ Möglicherweise ergibt sich dadurch ein Weg, zukünftig mehr Gemeinsames zu entdecken. Die gegenseitige Einladung und Teilnahme an der je anderen Tradition erscheint für Freikirchen ein durchaus gangbarer Weg zu sein, auch wenn nicht alle Freikirchen die im Dokument beschriebenen Konvergenzen teilen. Ein weiterer Schritt könnte sein, dass die unterschiedlichen Freikirchen – sofern noch nicht geschehen – prüfen, ob sie den folgenden Ausführungen der Leuenberger Konkordie (LK) theologisch zustimmen können, die im Dokument unter 5.1.6 und 5.4.2 mit der zentralen Vorstellung von Christus als Gabe aufgeführt werden: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“ (LK 18). Zudem kann die Hervorhebung der Bedeutung der „Stimmen der glaubenden Menschen“<sup>50</sup> – mit anderen Worten: der (versammelten) Gemeinde – für die Erarbeitung einer Theologie des Abendmahls und einer möglichen gegenseitigen Einladung nur unterstrichen werden. Abschließend sei auf einen freikirchlichen Beitrag aus mennonitischer Tradition verwiesen, der vor allem die Früchte des Abendmahls betont und somit zur weiteren Diskussion anregt: „Die eigentliche Wandlung, die in der Eucharistie geschieht, ist die Wandlung der Gemeinde, die aufgerufen ist, Christi aufopfernde Liebe gegenüber Freund und Feind zu verkörpern.“<sup>51</sup> [Jochen Wagner]

## 7. Schlussbemerkung

Die hier versammelten Bemerkungen und Ausführungen zeigen, wie sich – angeregt durch das Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ – fünf Lehrende zweier universitärer Geschwisterinstitute auf eine gemeinsame Suchbewegung nach dem Kern einer ökumenischen Verständigung begeben haben. Dabei werden eindeutige Desiderate angemeldet und überraschende weiterführende ökumenische Querverbindungen aufgezeigt, aber auch unterschiedliche Einschätzungen vorgelegt. Dies zeigt einmal mehr, dass das eigene Selbstverständnis wie auch das Verständnis der jeweils anderen Konfessionen vertieft werden muss. Eine solche Vertiefung kann nur im gegenseitigen ökumenischen Austausch reifen und bedarf der ernüchternden Einsicht, dass sich trotz Jahrzehnte ökumenischer Forschung noch immer viele Vorurteile über die jeweils andere Seite in den Vorder-

---

<sup>50</sup> Gemeinsam am Tisch des Herrn (Anm. 1), 5.3.6/62: „Die Wahrnehmung der Stimmen der glaubenden Menschen ist für die ökumenische Theologie von Bedeutung und soll als Ausdruck des sensus fidelium Gehör finden.“

<sup>51</sup> J.D. Rempel, Abendmahl (Anm. 35), 77, siehe auch ebd., 81: „Der stärkste Erweis der Gegenwart Christi im Abendmahl besteht darin, dass es aus denjenigen, die es empfangen, immer wieder den einen Leib werden lässt.“

grund drängen. Wir plädieren dafür, sich mit dem Votum des Ökumenischen Arbeitskreises in eine kritische Auseinandersetzung zu begeben. Aufgegriffen als das, was es sein will, nämlich als Votum, gibt es unserer Meinung nach genug Ansatz-, Bezugs- und Differenzpunkte, um nicht bei ihm stehen zu bleiben, wohl aber in der wichtigen Frage der Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft in der einen Kirche voranzukommen. Dies gilt ebenso in multilateraler Perspektive, die natürlich zusätzliche Fragen mit sich bringt und das Blickfeld noch einmal weitet. Auch hier bietet das Votum eine Reihe von Anknüpfungspunkten, die uns den Weg für ein weiteres ökumenisches Aufeinander-Zugehen weisen können.

Die Argumentation des Votums hat uns noch nicht alle überzeugt, der vorgeschlagenen wechselseitigen Öffnung zum Kommunionempfang zuzustimmen. Diese überwiegend kritische Haltung gilt auch dann, wenn wir hinsichtlich ihrer prinzipiellen Möglichkeit die unterschiedlichen Positionen unserer Kirchen mittragen und obwohl wir, wie oben angedeutet, an vielen Punkten ökumenische Konvergenzen sehen, die uns motivieren, in Richtung auf eine solche Öffnung weiterzuarbeiten. Der Nachfolger Jesu Christi will auch hier den Aufbruch.

ABSTRACT

*The Statement „Together at the Lord's Table“ of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians was discussed by the Institutes of Protestant and Catholic Theology at the University of Koblenz. The contributors shed light on the document from the perspectives of their different disciplines (biblical studies, systematic theology, church history) as well as denominations (Catholic, Protestant, Free Church) in the sense of the detailed examination in academic discourse desired by the Ecumenical Study Group itself. The divergences and the resulting questions to all involved can lead to a theological discourse that enables all participants to move further towards each other. For such a movement, the document is an important aid, but one that needs to be critically deepened and thought through further.*