

Kirche für andere

Eine Alternative zu Alles oder Nichts^[*]

Von Thomas Söding

1. Eucharistie für die Kirche

Die Eucharistie wird in der Gemeinschaft des Glaubens gefeiert. Deshalb setzt volle Abendmahlsgemeinschaft volle Kirchengemeinschaft voraus. In diesem Urteil stimmen nicht nur die katholische und die orthodoxe Kirche überein; auch die evangelischen Vereinbarungen von Porvoo und Meißen bis Leuenberg lassen an diesem Grundsatz nicht rütteln. „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ hat ihn neu ins Gedächtnis gerufen. Zwar gibt es immer wieder einzelne Stimmen, die einen anderen Eindruck erwecken. Es gibt auch interpretationsbedürftige Formeln wie die von der einseitigen oder wechselseitigen Einladung aller Getauften zum Mahl des Herrn, vom Abendmahl für Nicht-Getaufte ganz zu schweigen. Aber diese Äußerungen dürfen nicht übersehen lassen, dass besonders in ökumenischen Dokumenten wachsender Übereinstimmung, aber auch in innerkonfessionellen Selbstverständigungen – wie in der EKD-Studie zum Abendmahl (2003) – der Zusammenhang immer wieder klargestellt wird.

Dass Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zwei Seiten einer Medaille sind, ist in der Feier der Eucharistie ebenso wie in der Sendung der Kirche begründet. Das Neue Testament macht beides klar. Jesus hat zeit seines Lebens immer wieder Gastmähler gefeiert, um Sünder zur Umkehr zu bewegen und sie auf den Geschmack am Reich Gottes

zu bringen (Mk 2,13-17 parr.; Lk 19,1-10). Von ihm wird erzählt, dass er auf freiem Feld Tausende gespeist hat (Mk 6,34-44 parr.; Mk 8,1-10 par.; Joh 6,1-15), um ihren Hunger zu stillen und sie hungrig auf das Brot des Lebens zu machen. In diesen prophetischen Zeichenhandlungen leben die uralten, ewig jungen Bilder der Prophetie Israels auf, dass am Ende aller Tage, wenn alles gut geworden sein wird, ein großes Fest gefeiert wird, ein Gastmahl, das Gott selbst ausrichtet, mit üppigen Speisen und Getränken (Jes 25,6-8), mehr als genug für alle, so dass alle aus dem Überfluss schöpfen und frohen Herzens alles teilen können, ohne selbst auf etwas verzichten zu müssen.

Das Letzte Abendmahl, das Jesus „in der Nacht, da er ausgeliefert wurde“ (1 Kor 11,23) gefeiert hat (Mk 14,22-25 par. Mt 26,20-29; Lk 22,19-20 par.; 1 Kor 11,23-25), weist enge Verbindungen mit diesen Gastmählern auf, hat aber eine eigene Qualität. Gemeinsam ist die Form des Mahles, gemeinsam ist die Hoffnung auf das Reich Gottes (Mk 14,25 par.; Lk 22,14-18. 29-30). Aber jetzt ist der Bezug auf das *Pascha* Israels entscheidend (Mk 14,17-21 parr.; vgl. Joh 13,1-2). Der Kontext der Passion bestimmt den Sinn: der Bezug zum Tod und zur Auferweckung Jesu. In den Fokus rücken nur das Brot, das Jesus segnet, bricht und gibt, damit alle essen, mit denen er Mahl hält, und der Wein, für den Jesus dankt, um ihn den Seinen zu trinken zu geben. Vor allem spricht Jesus beim Letzten Abendmahl – und nur hier – von sich selbst als Gabe, als Brot und als Wein: „Dies ist mein Leib ...“ und: „Dies ist mein Blut ...“ oder: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut ...“. Während die Gastmähler, die Jesus auf seinem Weg gefeiert hat, Zeichen sind, die auf das Heil der Gottesherrschaft verweisen, sind das eucharistische Brot und der eucharistische Wein Lebensmittel, die durch Jesus zu Heilsmitteln werden: Sie schaffen Gemeinschaft mit ihm,

[*] Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Online-Tagung des Wissenschaftlichen Beirats des Johann-Adam-Möhler Instituts für Ökumenik in Paderborn am 18. März 2021. Originaltitel: „Kommunion ohne *communio plena*? Das Sakrament der Eucharistie und das Wachstum in der Gemeinschaft des Glaubens“.

der das Leben der Menschen teilt, indem er sich für sie hingibt, um sie mit Gott zu verbinden. Sowohl in der narrativen Logik der synoptischen Evangelien als auch in der erzählten Rede des Johannes-evangeliums (Joh 6,48-59) und in den brieflichen Erläuterungen des Apostels Paulus (1 Kor 10-11) wird dieses eschatologisch-soteriologische Spezifikum der Eucharistie deutlich, für das später der Begriff des Sakraments geprägt worden ist, weil das sichtbare Zeichen mit der unsichtbaren Wirkung verknüpft ist und der persönliche Glaube mit der Feier der Kirche korreliert.

Die Heilsbedeutung der Eucharistie hat genuin eine ekklesiale Dimension. Sie manifestiert sich darin, dass das „Mahl des Herrn“ nicht etwa privat, auch nicht nur in der Familie, sondern in der *Ekklesia* gefeiert wird – und es desto schlimmer ist, wenn in der Feier nicht die Einheit der Kirche, sondern die Spaltung der Gemeinde offenbar wird, was in Korinth mit theologischen Richtungen wie mit sozialen Schichtungen zu tun hatte (1 Kor 11,17-34). Die ekklesiale Dimension der Eucharistie wird in der ältesten Überlieferung bundestheologisch entfaltet. Nach der markinisch-matthäischen Version spricht Jesus vom „Blut des Bundes“, um den Sinai-Bund zu erneuern, den Mose bezeugt hat (Ex 24,8); nach der lukanisch-paulinischen Variante wird die Verheißung des Neuen Bundes bejaht, den der Prophet Jeremia vorausgesehen hat (Jer 31,31-34). Im Bundesmotiv lebt der genuine Zusammenhang zwischen dem Reich und dem Volk Gottes auf. Deshalb kann die Eucharistie nur eine Feier der Geschwisterlichkeit mit dem Judentum sein, oder sie ist pervertiert. Zugleich kann sie nur als Feier der Kirche gedacht werden, die in der Nachfolge Jesu steht. Durch die Eucharistie wird der Bund gestiftet, in den Gott alle aufnimmt, die ihm glauben.

Die ekklesiale Dimension der Eucharistie wird dadurch ausgeprägt, dass Jesus, der synoptischen Tradition zufolge, das Letzte Abendmahl mit den Zwölf feiert (Mk 14,17; Mt 26,20; vgl. Lk 22,30). Sie repräsentieren das ganze Volk Gottes, das Volk des Bundes. Sie sind selbst schwache Menschen und Sünder, die Jesus im Stich lassen werden. Aber

sie sind den Weg der Umkehr, des Glaubens und der Nachfolge mit Jesus bis nach Jerusalem gegangen; sie werden diesen Weg nachösterlich neu von Jesus geführt werden, dem Auferstandenen. Sie sind es, die nach Lukas hören: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Es sind die Zwölf, die Apostel, die in der Nachfolge Jesu Eucharistie feiern – bevollmächtigt von ihm, seiner Gegenwart versichert, in seinem Namen und für die ganze Kirche. Zur apostolischen Nachfolge gehört deshalb die Feier der Eucharistie, so wie die Kirche sich in der Feier der Eucharistie als Gemeinschaft des Glaubens findet, die Anteil an jenem Heil gewinnt, das Jesus verbürgt und kraft des Heiligen Geistes denen zu-eignet, die es im Glauben mitfeiern.

2. Gemeinschaft für andere

So eindeutig der Grundsatz ist, dass Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zusammengehören, so klar muss werden, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen. Meist wird nach dem Raster von Regel und Ausnahme gefragt. Das ist unterkomplex. Denn eine Regel kann nie alle Fälle erfassen, und eine Ausnahme muss ihrerseits begründet sein, sonst beruht sie auf Willkür. Dass Eucharistie- und Kirchengemeinschaft zusammengehören, ist nicht nur eine Regel, sondern eine Grundlage, oder besser noch: der tragende Grundimpuls, dem folgend die Praxis gestaltet sein muss, zumal er sich aus der Praxis Jesu und der Apostel ergibt.

Die aktuelle Bewährungsprobe der Theorie wie der Praxis ist der Umstand, dass die Kirche Jesu Christi, die im Himmel geeint ist, auf Erden gespalten ist. Darf dann überhaupt noch Eucharistie gefeiert werden? Das ist die eigentliche Frage, die bedrängen muss. Sie kann nur dann positiv beantwortet werden, wenn zum einen die Hoffnung auf die eschatologische Vollendung lebendig bleibt, in der die Gegensätze überwunden sein werden, und wenn zum anderen die Spaltung nicht als der Weisheit letzter Schluss, sondern als Übel gesehen wird, als Not und Schuld, die im Schmerz der verlorenen Einheit erlitten wird und in der Vorfriede auf die verheißene Einheit Anstoß zur Ökumene gibt.

Im Neuen Testament ist die Theologie der Einheit wesentlich. Sie ist in der Einheit Gottes begründet, in der Verheißungstreue des Vaters, in der Hingabe Jesu, im Wirken des Geistes, der die Fülle der Gaben schenkt (1 Kor 12,4-6). Sie umspannt weit größere Gegensätze als die heutigen, die zwischen den christlichen Konfessionen aufbrechen, weil sie jüden- und heidenchristliche Identitäten vermittelt, indem sie aus der Dynamik des Glaubens heraus eine von Gott gestiftete Einheit finden, die missionarische Kraft entwickelt (Apg 15,1-34; Gal 2,1-10). Die Urgemeinde kennt Exklusionen: nämlich derer, die andere exkludieren, weil sie nicht beschnitten sind (Gal 1,6-9), oder sich selbst ausschließen, weil sie sexuell übergriffig werden (1 Kor 5-6). Das Urchristentum kennt Inklusionen, nämlich derer, die sich durch Mission und Prophetie gewinnen lassen, in den einen Leib Christi hineingetauft zu werden, unabhängig von ihrer Religion, ihrem Status und ihrem Geschlecht (1 Kor 12,13; Gal 3,26-28). Entscheidend ist, dass die Exklusion der Inklusion dient, nämlich der Öffnung der Kirche für alle, und die Inklusion der Exklusion, nämlich dem Ausschluss der Sünde, die nicht nur als persönliches Fehlverhalten, sondern auch als soziale Ungerechtigkeit, als religiöser Unfrieden und als Diskriminierung der Geschlechter identifiziert wird. Inklusion und Exklusion sind soteriologisch vermittelt. Der Schlüssel ist die Proexistenz Jesu. Er gibt sein Blut „für viele“ (Mk 14,24; Mt 26,28). Die in Deutschland heftig geführte Debatte über die angemessene Übersetzung des *pro multis* im eucharistischen Hochgebet hat zu der Klärung geführt, dass die Eucharistie dem universalen Heilswillen Gottes dient, ohne dass einem Heilsautomatismus, einer Zwangsbeglückung, einer billigen Gnade für alle das Wort geredet würde. Benedikt XVI. hat in seinem Brief (2012), in dem er um Verständnis für seine Bedenken gegenüber der Wiedergabe „für alle“ wirbt, klargestellt, dass er nicht etwa den Eindruck erwecken wolle, die Eucharistie werde doch nicht für alle, sondern nur für viele gefeiert, sondern den genuin biblischen Klang hören lassen wolle, der genau diese universale Heilsbedeutung antöne.

In der katholischen Theologie herrschte lange ein exklusives Verständnis: Nur die katholische sei die

wahre Kirche; nur wer katholisch ist, könne Eucharistie feiern. Diese Position scheint dem Grundsatz des essentiellen Zusammenhanges zwischen Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft zu entsprechen, berücksichtigt aber die Realität anderer Kirchen und Gemeinschaften nicht, in denen anerkanntermaßen Glaubensgeschwister leben und den Hunger nach der Eucharistie, die Sehnsucht nach Einheit und die Freude des Glaubens teilen. Für einige ist die Konversion der richtige Weg, aber nicht notwendigerweise für alle, weil sie womöglich um der Liebe willen persönliche Rücksichten zu nehmen haben oder aber weil sie, so die allermeisten, der festen Überzeugung sind, dass ihre Glaubensgemeinschaft ebenso Kirche wie die katholische ist, nur anders.

Auf evangelischer Seite herrschte lange Zeit gleichfalls ein exklusives Verständnis, das zu wechselseitigen Ausschlüssen auch innerhalb der reformatorischen Bewegung geführt hat. Erst die innerevangelische Ökumene, die im 20. Jahrhundert Fahrt aufgenommen hat, hat in verschiedenen Formen zu Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geführt, verbunden mit der erklärten Praxis, alle Getauften zum Abendmahl einzuladen, ungeachtet ihrer Kirchenzugehörigkeit. Auch hier scheint der Zusammenhang zwischen Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft gewahrt, aber nur im Blick auf die unsichtbare Kirche, nicht die sichtbaren Kirchen. Die evangelische Kirche sieht sich mit ihrer Praxis allerdings in einer Vorreiterrolle, indem sie den Auftrag Jesu erfülle, während anderen Kirchen ihr Recht im Wege stehe. Aber sie relativiert, dass diejenigen, die sie über die eigenen Mitglieder hinaus einlädt, einer anderen Kirche angehören, die ihre Praxis nicht teilt, und überspringt deshalb unter einem wesentlichen Aspekt die theologische Realität des Glaubens, auf die sie sich beruft. Zur Begründung wird angeführt, Jesus selbst sei der Gastgeber, der einlädt; deshalb habe die Kirche keine Vollmacht, Menschen auszuschließen, die an ihn glauben. Aber die Überzeugung, dass Jesus Gastgeber ist, kann nur im Raum der Kirche gewachsen sein; die Einladung auszusprechen, kann nur ein kirchlicher Akt sein; sonst wäre es widersprüchlich, als Gast andere Gäste einzuladen, ohne den Gastgeber zu

fragen. Deshalb bedarf die inkludierende Praxis einer kritischen Prüfung ihres ekklesiologischen Fundaments, an der es bislang fehlt.

Im Zuge der ökumenischen Bewegung hat die katholische Kirche gelernt, das gegenreformatorisch eingeschliffene Schwarz-Weiß-Denken zu überwinden und die *communio* nicht binär, sondern graduell zu denken. Es gibt, wie spätestens mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich wird, eine *communio*, die *non plena*, aber real ist, weil die Kirchen und ihre Mitglieder im Glauben nicht eins sind, aber mehr eint als trennt. Diese nicht-vollständige Gemeinschaft kennt ihrerseits Abstufungen. Die katholische Kirche unterscheidet zwischen der orthodoxen Kirche und den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Auf einem eigenen Blatt stehen die Unionen, die zu voller Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft führen, auch wenn die Liturgien und das Recht unterschiedlich sind.

Die orthodoxe Kirche erkennt zwar weder den Papst als Oberhaupt der Kirche an noch hat sie zusammen mit der katholischen Kirche ein gemeinsames Konzept kirchlicher Einheit. Dennoch gibt es aus römischer Sicht keinen Zweifel daran, dass die orthodoxe eine Kirche im eigentlichen Sinn ist und dass sie wahrhaft Eucharistie feiert; der entscheidende Grund ist die Kontinuität im Bischofsamt, dem das sakramentale Priestertum des Dienstes entspricht. Mit der Orthodoxie gibt es, weil eine volle Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft fehlt, weder Interzelebration noch regelmäßige Interkommunion. Aber wegen des gemeinsamen Glaubens können nach katholischer Auffassung – unter bestimmten Umständen – katholische Gläubige auch in einer orthodoxen Liturgie kommunizieren. Meist stößt dies auf orthodoxe Vorbehalte, nicht jedoch bei der syrisch-orthodoxen Kirche. In einer „Gemeinsamen Erklärung Papst Johannes Pauls II. und des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien, Moran Mar Ignatius Zakka I.“ vom 23. Juni 1984 wird festgestellt, dass Gläubige, die keinen Priester der eigenen Kirche finden, Zugang zur Eucharistie wie zu anderen Sakramenten der Schwesterkirche erhalten.

Mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, gibt es eine solche Erklärung nicht, und zwar wegen des von den Konzilsvätern attestierten *sacramenti Ordinis defectus* (UR 22), ob man nun ein Fehlen oder einen Mangel angesprochen sieht. Allerdings sieht *can. 844 CIC* vor, dass in existentiellen Bedrohungssituationen Getaufte, die den eucharistischen Glauben teilen, auch dann die Kommunion empfangen dürfen, wenn sie nicht Mitglied der katholischen Kirche sind. Die große Mehrheit der Bischöfe in Deutschland hat in der „Orientierungshilfe“ für konfessionsverbindende Ehepaare einen Impuls von Papst Johannes Paul II. aufgenommen, die *necessitas* nicht objektivierend, sondern subjektivierend zu verstehen und auch als spirituelle Not zu begreifen, nicht nur als physische (*Ecclesia de Eucharistia* 45). Der Fokus auf die konfessionsverbindenden Ehen wird aus pastoralen Gründen gelegt, zum Schutz der Ehe und zur Förderung der *ecclesiola*, die jede sakramentale Ehe in den Augen des Glaubens ist.

Diese Weitung kann die katholische Theologie in ihrem Eucharistieverständnis begründen, wenn und weil es vom Primat der Proexistenz Jesu geprägt ist, in der sie das Geheimnis des Glaubens feiert. Wenn aber die katholische Kirche Eucharistie in der Proexistenz Jesu für alle feiert, muss sie auch die Frage, mit wem sie feiert, so beantworten, dass die Feier nicht hermetisch abgeschlossen, sondern missionarisch, diakonisch, liturgisch aufgeschlossen ist. Geschieht dies, wird keineswegs eine katholische Variante des Abendmahls für alle propagiert, die in einigen evangelischen Landeskirchen und in Freikirchen programmatische Praxis ist. Vielmehr braucht es eine differenzierte Antwort, die sowohl die ekklesialen wie auch die personalen Dimensionen der Partizipation an der katholischen Eucharistiefeier und im Zuge dessen auch die Frage der Teilnahme an der Eucharistie- und Abendmahlsfeier anderer Kirchen differenziert bestimmt. Bekannt ist der Hinweis, dass es Formen der Partizipation gibt, die eine geistliche, nicht eine sakramentale Kommunion darstellen. Aber wenn es eine geistliche Kommunion gibt, die ihren Namen verdient, steht auch die Möglichkeit einer

sakramentalen Kommunion im Raum – nicht automatisch, sondern dann, wenn sie sich in der Logik des Glaubens ergibt, die der Proexistenz Jesu folgt.

3. Sakrament für den Glauben

Die Frage, wie eine Kommunion ohne *communio plena* theologisch gedacht werden kann, so dass sie als Konsequenz des essentiellen Zusammenhanges zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft erscheint und die eucharistische Gemeinschaft in ihren exkludierenden und inkludierenden Kräften von der universalen Proexistenz Jesu her versteht, kann dort ansetzen, wo das Verhältnis von Sakrament und Glaube, das die Internationale Theologische Kommission in einer Studie von 2020 neu bedacht hat, im Kontext einer ökumenischen Entwicklung beschrieben wird, die von wachsender Übereinstimmung und Kirchengemeinschaft gekennzeichnet ist.

Keiner dieser Begriffe, die eine kriterielle Bedeutung gewinnen, ist selbsterklärend. Alle erschließen sich auf neutestamentlicher Grundlage, ohne biblizistisch eingeführt werden zu können: der Glaube als schlechterdings bestimmende Größe sowohl des personalen als auch des ekklesialen Lebens in der Einheit von Bekenntnis und Erkenntnis, Vertrauen und Verhalten (1 Kor 12,1-3), das Sakrament als Mysterium des Glaubens, das Gottes rettende Gnade sinnfällig zueignet, weil Leib, Geist und Seele des Menschen ergriffen werden (1 Kor 11,17-34), die Gemeinschaft als Teilhabe an Jesus Christus selbst (1 Kor 10,16-17; 12,13), die entweder wächst, weil sie vom lebendigmachenden Geist aufgebaut wird, oder abstirbt, weil sie von der Sünde zerfressen wird.

Da die Frage voraussetzt, dass es leider Gottes keine erklärte Kirchengemeinschaft zwischen den Konfessionen gibt, richtet sich der Fokus der Antwort auf Einzelne. Sie sind freilich nicht vereinzelt. Sie sind soziale Wesen; sie sind durch das sakramentale Band der Taufe mit allen anderen Getauften verbunden, gleich zu welcher Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft sie gehören.

Da die katholische Kirche die Taufe nicht nur bei Orthodoxen, sondern auch bei Protestanten anerkennt, sofern sie *rite et recte* gefeiert wird, erkennt sie auch an, dass die Getauften in den einen Leib Christi inkorporiert werden, der viele Glieder hat (1 Kor 12,12-27). Nach katholischer Lehre ist der Leib Christi nicht mit der katholischen Kirche identisch, sondern wird in der katholischen Kirche verwirklicht, ohne dass zu leugnen wäre, dass auch andere Glaubensgemeinschaften kirchlich und Kirchen sein können. Allerdings ist die Taufe kein magisches Siegel, das vor dem Bösen feilt, sondern ein bestimmender Anfang, der in einem Leben des Glaubens bewährt werden muss, wie Paulus am Beispiel Israels in der Wüste zeigt (1 Kor 10,1-13).

Mithin sind gerade wegen ihrer Kirchenmitgliedschaft und ihrer Taufe die Einzelnen gefragt, wie sie ihren eucharistischen Glauben in der ökumenischen Situation zum Ausdruck bringen, die sie vorfinden und selbst mitgestalten; und es sind die Kirchen gefragt, wie sie diese Entscheidung sehen und fördern, respektieren und reflektieren. Es geht um die Freiheit des Glaubens in der Gemeinschaft des Glaubens. Der Blick darf sich nicht nur auf evangelische, sondern muss sich gleichermaßen auf orthodoxe Gläubige richten, so wenig die Unterschiede im Kirchenverständnis zu relativieren sind.

Zwei Aspekte sind zu bedenken: der persönliche Glaube und das persönliche Gewissen. Glaube und Gewissen lassen sich unterscheiden, aber nicht trennen. Bei beiden Themen hat die katholische Theologie große Chancen, aber auch große Probleme. Die traditionelle Problematik katholischer Theologie besteht darin, dass sie beim Glauben zu schnell auf die *fides quae* fokussiert ist und einseitig die Definitionshoheit des Lehramtes betont; beides ist aber keineswegs zwingend, sondern eine Engführung der Moderne. Die Problematik kann nicht aufgelöst werden, wenn nur die *fides qua* betont wird und das Lehramt als *locus theologicus* ins Abseits gestellt wird; aber die Stärke des Katholizismus besteht darin, den Glauben sowohl personal als auch ekklesial zu sehen, als Einheit von *fides qua* und *fides quae*, als Übereinstimmung zwischen der Willensfreiheit des Menschen mit der

Gnadenmacht Gottes. Beim Gewissen kennt die katholische Theologie zwar durchaus die persönliche Bindewirkung, selbst wenn es irrt. Aber sie hat zu sehr darauf gesetzt, dass es, wenn es mit rechten Dingen zugeht, eine prästabilisierte Harmonie zwischen dem Gewissensurteil Einzelner und dem Glauben der Kirche gibt, dem das Lehramt Ausdruck verleiht. Mit der harschen Kritik am angeblichen Subjektivismus manifester Gewissensrekluse wird das Problem verschärft, nicht gelöst, auch wenn es fahrlässige Berufungen auf das eigene Gewissen gibt, die nicht verantwortet werden können. Die selbstkritische und wegweisende Frage müsste aber lauten, ob es nicht auch ein erkennendes Gewissen gibt, das sich zwar nicht grundsätzlich, aber an bestimmten Punkten im Widerspruch zur herrschenden Kirchenmacht und zur gültigen Kirchenlehre äußert, um einer besseren Einsicht und einer überzeugenderen Praxis vorzugreifen. Die Heiligen haben dieses Charisma; Katharina von Siena ist ein Beispiel, John Henry Newman ein anderes, die eine mit dem Verweis auf die Einheit der Kirche, die in Rom repräsentiert sein muss, der andere mit Verweis auf das Gewissen, dem zu folgen ist, auch gegenüber dem Papst.

Im Blick auf den Glauben werden vor allem Inhalte diskutiert, die in ökumenischen Dialogen über die Eucharistie erörtert werden. Zu fragen ist in der Tat, ob über die alten Topoi der Kontroverstheologie ein differenzierter Konsens erzielt werden kann, der zwar – sowohl im Verhältnis zur Orthodoxie als auch im Verhältnis zur evangelischen Theologie – keineswegs alles identisch formuliert und gewichtet, aber eine stabile gemeinsame Basis hat und Unterschiede wechselseitig so zu erläutern vermag, dass sowohl die Auffassung der Anderen als Zeugnis des Glaubens verstanden als auch der eigene Glaubenssinn geschärft wird. Im Einzelnen wird es Kontroversen geben. Aber im Ganzen ist eine Entwicklung zu beachten, die auf theologischer Ebene das Gemeinsame fördert. Zwei Probleme bleiben: Zum einen fehlt auf evangelischer wie auf katholischer und auf orthodoxer Seite eine qualifizierte Rezeption ökumenischer Konsensdokumente – auf evangelischer, weil ein konturiertes Lehramt fehlt, auf katholischer, weil

die Glaubenskongregation sich bedeckt hält oder skeptisch reagiert, wie früher bei vor der „Gemeinsamen Erklärung“ und jetzt bei: „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ mit den „Lehrmäßigen Anmerkungen“; auf orthodoxer Seite, weil sich die Synoden mit anderen Themen befassen. Zum anderen brechen große Unterschiede zwischen Theorie und Praxis auf, weil auf katholischer Seite nur ausnahmsweise unter beiderlei Gestalt kommuniziert wird, während auf evangelischer Seite weder die Ordinationspraxis hinreichend geklärt ist noch die Feiern selbst sicher das Gewicht und die Form haben, wie beides in den Konsenspapieren beschrieben wird, und die Orthodoxie sich im Ganzen wenig beeindruckt von den ökumenischen Konsensen über die Kontroverspunkte zeigt, die vor allem in der westlichen Theologie markiert worden sind.

Der Ökumenische Arbeitskreis hat die Glaubens-thematik aber über die Sachklärung hinaus weitergeführt. Sein entscheidendes Argument beim „Votum“ fokussiert die „Stellungnahme“ in einer Klärung der Intention: „Die Studie dient der Stärkung des Glaubens an die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi in der evangelischen und der römisch-katholischen Tradition.“ Der Glaube, der hier qualifiziert wird, ist der Glaube an die reale, die wirkliche und heilswirksame Gegenwart Jesu Christi unter den Zeichen von Brot und Wein in der eucharistischen Feier sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Form. Das Votum beruht auf dem theologischen Urteil, dass es keine optische Täuschung, sondern Glaube ist, wenn das, was in der eigenen Kirche als Geheimnis des Glaubens gefeiert wird, auch in der Feier der anderen Tradition wahrgenommen und geteilt wird. Die Orthodoxie ist im ÖAK nicht vertreten; deshalb wird sie im Text nicht erwähnt. Aber in der Konsequenz des Votums liegt es, ganz ähnlich von der orthodoxen Tradition zu denken; wie die Orthodoxie denkt, kann nur sie selbst klären.

Die katholische Theologie hat dieses Argument im Blick auf den Protestantismus bislang nicht entwickelt – im Blick auf die Orthodoxie aber vorausgesetzt. Dort trägt es deshalb, weil am Zusammenhang von Eucharistie- und Glaubensgemeinschaft

festgehalten, die Gemeinschaft aber weder exklusivistisch noch inklusivistisch, sondern proexistent verstanden und gelebt wird, obgleich in der Orthodoxie weder der Papst als Oberhaupt der Kirche anerkannt noch ein verbindendes Einheits-Konzept entwickelt worden ist. Damit das Argument analog auch auf protestantischer Seite Geltung erlangen kann, muss mit den Augen des katholischen Glaubens gesehen werden können, dass im evangelischen Abendmahl derselbe *Kyrios* in gleicher Weise präsent ist wie in der katholischen und der orthodoxen Eucharistiefeyer. Das „Votum“ besagt, dass der theologische Konsens in Sachen Eucharistie so weit gediehen sei, dass dieser Glaube gute Gründe hat. Die „Lehrmäßigen Anmerkungen“ sehen Schwierigkeiten, die aber nicht unlösbar zu sein scheinen. In der qualifizierten Rezeption, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Aussicht gestellt worden ist, wäre zu prüfen, ob die Voraussetzungen tatsächlich gegeben sind.

Da der Glaube an die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie und auch im Abendmahl, der reklamiert werden muss, wenn das „Votum“ nicht auf einen Holzweg führen soll, nicht durch die herrschende Lehre der katholischen Kirche gedeckt ist, lässt er sich nur dann theologisch rechtfertigen, wenn er im Urteil des persönlichen Gewissens verankert sein kann, das überzeugt ist, den Vorgeschmack einer Einheit zu kosten, die es noch nicht gibt. In der katholischen Theologie wird zuweilen die Auffassung geäußert, dies könne objektiv nicht der Fall sein, weil das Gewissen der Wahrheit verpflichtet sei, die zu hüten das Charisma des Magisteriums sei. Aber wer so argumentiert, unterschätzt nicht nur die Stärke des Gewissens, sondern auch die Komplexität und Dynamik, in der die diversen Bezeugungsinstanzen der Theologie verschaltet sind. Es ist zwar richtig, vor einem Subjektivismus zu warnen, der sich von der Gemeinschaft des Glaubens abkoppelt. Das Gewissen ist, biblisch, d.h.: genuin paulinisch verstanden, ein Sozialorgan des Glaubens, das die Verbindung des Ich mit Gott und *coram Deo, in Christo* mit anderen Menschen stiftet, in erster Linie den „Hausgenossen des Glaubens“ (Gal 6,10). Es lohnt sich theologisch wenig, von

einem ungebildeten Gewissen zu sprechen. Aber es lohnt sich, zu fragen, welchen ekklesialen Ort ein gebildetes Gewissen hat und ob es im Glauben zu einem Urteil zu gelangen vermag, das der geltenden Lehre der katholischen Kirche deshalb widerspricht, weil es der kommenden entspricht, die sich konsequent weiterentwickelt haben wird.

Wenn eine solche Konstellation *a priori* ausgeschlossen würde, zeigte dies nur, dass weder die biblischen noch die modernen Impulse der Freiheitstheologie aufgegriffen worden wären, ohne die es aber keine Zukunft des Glaubens und der Kirche in einer pluralen Welt diverser Überzeugungen und konkurrierender Sinnangebote geben wird. Wenn die Freiheit des Glaubens theologisch einbeschlossen würde, wäre die Frage, die sich Einzelne zu stellen hätten, wenn sie in der Feier einer anderen Konfession kommunizieren wollen, nicht eine kategorial andere als diejenige, die sich alle zu stellen haben, auch wenn sie in der eigenen Kirche zum Tisch des Herrn treten: ob sie glauben, was sie feiern. Sollte gesagt werden, das Gewissensurteil, wie es vom „Votum“ affirmiert wird, sei lediglich eine idealistische Konstruktion, würde die Vielfalt der Stimmen unterschätzt, mit denen das Herz sprechen kann, um dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung Ausdruck zu verleihen.

Von Seiten der Kirchenleitung und des Lehramtes wäre es theologisch angebracht, das Gewissen nicht beherrschen und regulieren, sondern fördern zu wollen, ohne bereits immer vorzugeben, was die einzig wahre Haltung sein könne. Wenn, wie auf evangelischer Seite üblich, eine „Einladung“ ausgesprochen wird, sollte klargestellt sein, wem sie gilt: denen, die im Glauben ihr Gewissen geprüft haben, dass sie würdig sind, das Abendmahl zu empfangen (1 Kor 11,27-28), weil sie an Jesus Christus glauben, der sich ihnen in Brot und Wein selbst schenkt. Wenn, wie auf katholischer Seite üblich, klargestellt wird, niemand werde zurückgewiesen, wenn kein Skandal verursacht wird, sollte geklärt werden, dass man nicht der Not gehorcht, um aus ihr eine Tugend zu machen, sondern aus Glaubensüberzeugung darauf verzichtet, zu richten, weil Gott allein ins Herz schauen kann und

dort einen Glauben zu entdecken vermag, den vielleicht nur er wahrnimmt. Diesen Glauben gilt es zu wecken, zu nähren und zu fördern – der als Glaube immer persönlich sein muss, zu Hause in der Gemeinschaft des Glaubens, der Kirche, die ihm einen Ort zu bereiten berufen ist.

Ein Sakrament spaltet nicht, sondern verbindet. Es verbindet gläubige Menschen mit Gott und

untereinander. Die Eucharistie ist nicht die Belohnung für Wohlverhalten, sondern Wegzehrung für die Mühseligen und Beladenen. Die Eucharistie dient dem Wachstum im Glauben und dem Wachstum der Kirche – auch über die eigene Konfession hinaus. Kommunion ohne *communio plena* ist möglich – im Glauben, der die Eucharistie von der universalen Proexistenz Jesu her deutet und in der Hoffnung auf Gottes Reich feiert. ●

Literaturhinweise

Gemeinsam am Tisch des Herrn / Together at the Lord's table. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen / A statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians, hg. v. Volker Leppin und Dorothea Sattler (Dialog der Kirchen 17), Freiburg im Breisgau 2020.

David Hellholm (Hg.), The Eucharist. Its origins and contexts. Sacred meal, communal meal, table fellowship in late antiquity, early Judaism and early Christianity, 3 Bände, Tübingen 2017.

Thomas Söding – Wolfgang Thönissen (Hg.), Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits (QD 298), Freiburg im Breisgau 2019.