

DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Gewagte Einheit? Eine katholische Differenzhermeneutik des Votums Gemeinsam
am Tisch des Herrn

verfasst von | submitted by

Thomas Jakowitsch

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Gewidmet dem verstorbenen Priester Martin KORPITSCH, welcher mir die Freude am Herrn, an Kirche, Eucharistie und priesterlichem Dienst erstmals menschlich erfahrbar gemacht hat,

den Eheleuten Margret und Oliver GRIMMER sowie deren Kindern Ada-Sophie und Theo,

den Ordensmännern und Priestern P. Karl SCHAUER OSB sowie P. Lorenz VOITH CSSR für alle Mühe, Begleitung und das Fordernde zur Förderung,

mit ihnen allen, die in der Diözese Eisenstadt hauptamtlich ihren Dienst tun, mich aushalten und die ich aushalte,

besonders Petra ZÖCHMEISTER-LEHNER sowie Miroslav MOCHNÁČ für das unterstützende Weggeleit

und abschließend *meinem* Bischof Ägidius J. ZSIFKOVICS, der mich den Dienst an der Einheit sowie die beständig hingebende Sorge um die Kirche von Eisenstadt gelehrt hat.

Inhaltsverzeichnis

1. HINFÜHRUNG	7
2. DAS VOTUM <i>GEMEINSAM AM TISCH DES HERRN</i>	14
2.1. EINLEITUNG	14
2.2. GEMEINSAMES ZEUGNIS	14
2.3. BIBLISCH-THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN	15
2.4. HISTORISCH GEWACHSENE FEIERGESTALTEN	21
2.5. ÖKUMENISCHE EINSICHTEN ZUR THEOLOGIE VON ABENDMAHL/EUCHARISTIE	24
2.6. DIE LEITUNG DER EUCHARISTISCHEN FEIERN.....	29
2.7. DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN KIRCHEN- UND EUCHARISTIEGEMEINSCHAFT.....	35
2.8. VOTUM FÜR DIE TEILHABE AN DEN FEIERN VON ABENDMAHL/EUCHARISTIE IN ACHTUNG DER JEWEILIGEN LITURGISCHEN TRADITION	45
3. FUNDAMENTALE RELATIONEN FÜR EINE REFLEKTIERTE DIFFERENZHERMENEUTIK.....	46
3.1. VERHÄLTNISBESTIMMUNG ZWISCHEN SCHRIFT, TRADITION UND LEHRAMT	46
3.2. VERHÄLTNISBESTIMMUNG ZWISCHEN EINHEIT UND VIELFALT.....	50
3.3. VERHÄLTNISBESTIMMUNG ZWISCHEN DER KATHOLISCHEN KIRCHE UND DER METHODE DES DIFFERENZIIERTEN KONSENSES.....	56
4. ÜBERGREIFENDE DISKUSSIONSFELDER	61
4.1. POTENTIALE EINER SAKRAMENTALEN LEIB-CHRISTI-EKKLESIOLOGIE	61
4.2. EINE GEWISSENSENTSCHIEDUNG GUTEN GEWISSENS?.....	65
4.3. DIE KONFESSIONSVERSCHIEDENE EHE	68
5. SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	71
ANHANG.....	74
ABKÜRZUNGEN.....	74
LITERATURVERZEICHNIS	74
ABSTRACT.....	81

1. Hinführung

„[...] mysterium vestrum in mensa Dominica positum est:
mysterium vestrum accipitis. [...] Estote quod videtis, et accipite quod estis.“¹

Augustinus

Wenn sich die frühe Gemeinschaft der Christusgläubigen hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Wirklichkeit unter Beachtung von לִפְנֵי mit dem besonderen Maßbild der Sinaiversammlung für die Volksversammlung in Israel als ἐκκλησία reflektiert und damit die eschatologische Sammlung des Volkes Gottes bezeichnet hat, so gibt es Verbindungslinien zu einer frühen Bezeichnung von Eucharistie als σύναξις . Dies weist ein grundlegendes Selbstverständnis von Kirche aus: Sie ist Gemeinschaft der vom Herrn her endgültig Gesammelten, die in der Eucharistie seine sammelnde Gegenwart erfahren. Dabei kann Kirche ohne jene Gegenwart des Herrn in der Eucharistie schlicht nicht sie selbst sein, sich nicht als eschatologische Sammlung des lebendigen Gottes empfangen.² Die Eucharistie ist demnach keine Weise kirchlichen Handelns unter vielen, sondern jener herausgehobene Akt, der Kirche selbst realisiert.³ „Die Kirche ist die Feier der Eucharistie; Die Eucharistie ist die Kirche; Sie stehen nicht einfach nebeneinander; Sie sind ein und dasselbe. Darum dreht sich alles“, wie Joseph Ratzinger gebündelt darlegt.⁴

¹ AUGUSTINUS: *serm.* 272 (PL 38, 1247f.; Migne).

² Vgl. Kurt KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, Freiburg i. Brg. 2021, 93-113, hier: 98. Dass sich die neue Gemeinschaft nicht substituierend als Volk Gottes im frühjüdischen Sinn bezeichnet hat, sondern als ἐκκλησία , wird von ihrer eschatologischen Dimension als Sammlung verständlich. Angesichts der Zerstreuung ist die von Gott selbst kommende, erhoffte Sammlung, welche in der Sinaiversammlung ein besonderes Maßbild hat, Gegenstand des Betens Israels. Mit Christus als bleibendem Ort der Gegenwart Gottes und den Menschen um ihn als endgültige Sammlung Gottes wird das eine eschatologisch erneuerte sowie erhoffte Volk Gottes angesichts der immer auch geschichtlichen Wirklichkeit unter dem Vorbehalt des Schon und des Noch-nicht ausgewiesen und ist dabei in bundestheologische Kontinuität sowie christologischer Neuheit begründet: Vgl. Joseph RATZINGER: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i. Brg. 1991, 28f.

³ Vgl. Paul MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 115-142, hier: 115.

⁴ „The Church is the celebration of the Eucharist; the Eucharist is the Church; they do not simply stand side by side; they are one and the same; it is from there that everything else radiates.“ Joseph RATZINGER: *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology* [dt. Original: *Theologische Prinzipienlehre*; übers. v. Mary Frances McCarthy], San Francisco 1987, 53, zit. nach: MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 116 [e. Ü.].

Um die Relation zwischen Eucharistie und Kirche deutlich zu machen, versteht Augustinus die Eucharistie als *signum unitatis*, was eine Breite an Konzilstexten bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt hat. Dieser Gedanke von Augustinus findet sich auch etwa bei Thomas von Aquin. Für ihn ist die eigentliche *res sacramenti*, auf welche die Eucharistie hinweisen will, der eine Leib Christi in seiner ekklesialen Gestalt. Die Gegenwart Jesu Christi ist nicht der Kern, sondern sakramentale Zwischenwirklichkeit (*res et sacramentum*), die im Ductus der augustinischen Zeichentheorie als *res* zugleich eben *signum* ist und auf die Einheit der Kirche verweist.⁵ So stehen eucharistischer und ekklesialer Leib Christi in tiefer Verbindung und sind vom einen Leib Christi her zu verstehen, durch den Kirche und Eucharistie ihr Wesen empfangen.⁶

Die Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche wird auch begriffsgeschichtlich unterstrichen: Haben mit der Patristik der Terminus *corpus Christi verum* die Kirche als ekklesialen Leib Christi sowie der Terminus *corpus Christi mysticum* die Eucharistie bezeichnet, so ist es im Zuge des Abendmahlstreites um Berengar von Tours zum Begriffswandel gekommen, um die Sakramentalität der Eucharistie besonders zu betonen.⁷ Wenn Kirche nun als mystischer Leib Christi verstanden worden ist, so basiert mystisch nicht auf *μυστήριον*. Ein Verständnis von Kirche als *corpus Christi verum* vom sie realisierenden Sakramentalen und besonders von der Eucharistie her, weicht einer spirituellen Auffassung und trennt Kirche von Eucharistie ab. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist deutlich geworden, dass es um ein integratives Verständnis von Eucharistie und Kirche als Leib Christi geht.⁸

Christus selbst ist in der Eucharistie gegenwärtig, schenkt Gemeinschaft mit ihm und ist Vorgeschmack der eschatologischen Vollendung. Im Heilshandeln Gottes wird so vergangenes Heilsgeschehen als *signum rememorativum* gegenwärtiges Heilsangebot als *signum demonstrativum* und Heilszusage für die Zukunft als *signum prognosticum*.⁹ Während sich Differenzen nach Weisen des Heilshandelns ergeben, ist in der Gemeinschaft stiftenden Funktion zwischen Gott und Mensch sowie den Menschen untereinander durch das

⁵ Vgl. Walter KASPER: *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Brg. 2004, 118f. Im Kontext eines platonischen Urbild-Abbild-Schemas, wo das Sichtbare an der unsichtbaren Wirklichkeit des Urbildes teilhat, ohne als Abbild identisch mit dem Urbild zu sein, ist die Sakramentenlehre bei Augustinus zu verstehen. Das Sakrament aus natürlichem Element und Wort ist *signum*, das auf die *res* der göttlichen Wirklichkeit hinweist und daran teilhat. So berührt das bezeichnete Heilsereignis die Gegenwart: Vgl. Eva-Maria FABER: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt 2011, 32-35.

⁶ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 117-119.

⁷ Vgl. Henri DE LUBAC: *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1977, 102-126.

⁸ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 133f.

⁹ Vgl. Helmut HOPING: *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Brg. 2015, 428-430.

Heilshandeln Gottes in Jesus Christus alles Sakramentale gleich.¹⁰ Kirche hat nach Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils anhand von Anspielungen an eine *luna*-Ekklesiologie der Kirchenväter stets an Christus selbst Maß zu nehmen¹¹, sodass sie nach Auffassung von Jan-Heiner Tück nur dann ihrem sakramentalen Wesen entspricht, „wenn sie sich auf das Ursakrament, das geoffenbarte Geheimnis Gottes in Jesus Christus bezieht und in seinem Geist handelt“¹². Demnach vermag Kirche unter Rückgriff auf eine Begrifflichkeit von Helmuth Plessner, ihre Positionalität nur exzentrisch als stets auf den anderen Bezogene zu realisieren, was sie nur von Christus her und auf Christus hin in Gottesdienst, Nächstendienst und Verkündigung als *communio* tun kann, um ganz *ἐκκλησία* zu sein.¹³

In der Feier der Eucharistie wird als zentraler Ausweis des Sakramentalen *communio* erinnernd, vergegenwärtigend und verheißend empfangen, wobei das Herrenmahl stets Realisierung der einen sakramentalen Gemeinschaft der Kirche ist.¹⁴ Eine so eingeforderte Einheit der Kirche wird gewiss nicht anhand einer Einheitskirche ausgewiesen.¹⁵ Als Einheit in Vielfalt ist Kirche Abbild des dreifaltigen Gottes.¹⁶ Spaltungen als Herausforderungen der Ökumene zeigen dabei laut Walter Kasper ein illegitimes Verständnis von Vielfalt in der Einheit an, da es eben zentrale Differenzen „zwischen legitimer komplementärer Vielfalt und einer die Einheit durch kontradiktorische Unterschiede auflösenden Vielheit“ gibt, die nicht auszublenden sind.¹⁷ Demnach steht man vor den grundlegenden Fragen, was unter Einheit überhaupt verstanden wird und wie sie Vielfalt begründen kann, womit Grundannahmen zum Wirklichkeitsverständnis verbunden sind.¹⁸

Mit dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils wird klar an Einheit festgehalten, wenn Spaltungen dem Willen Christi widersprechen, ein Ärgernis für die Welt

¹⁰ Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 553f.

¹¹ Vgl. Jan-Heiner TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie. Einheit durch Vielfalt? Das Dokument Baptism and Growth in Communion im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 193-211, hier: 193.

¹² Ebd., hier: 194.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. HOPING: *Mein Leib für euch gegeben*, 421f.

¹⁵ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 142.

¹⁶ Vgl. LG 4; UR 2.

¹⁷ Walter KASPER: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Brg. 42011, 230. Der in der vorliegenden Arbeit gebrauchte Begriff der Ökumene beinhaltet mehr als eine rein ethische Zielsetzung für das friedliche, interkulturelle Zusammenleben verschiedener Menschen. Es geht für eine Ökumene als Dynamik zur Wiedergewinnung der Einheit der Christinnen und Christen um das Anstreben einer sichtbaren Einheit, welche das gemeinsame Herrenmahl einschließt: Vgl. Peter NEUNER: *Ökumenische Theologie*, Freiburg i. Brg. 2025, 24.

¹⁸ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 120f.

und Schaden für die Verkündigung des Evangeliums bilden. Die Wiedergewinnung kirchlicher Einheit ist das Ziel ökumenischer Arbeit, was der Titel des Dekrets *Unitatis Redintegratio* bereits selbst ausweist.¹⁹ Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche ist Kurt Koch zufolge dem Glauben der Kirche selbst eingetragen. Besonders die Glaubensbekenntnisse von Nizäa und Konstantinopel machen durch die Rede von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche deutlich, dass die Heiligkeit der Kirche Jesu Christi notwendigerweise Einheit braucht. Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität von Gott her können letztlich nur in dem von Gott gerufenen, einen Volk realisiert werden. Demnach gibt es kein Kirche-Sein der Kirche Jesu Christi ohne ihre Einheit.²⁰ Wenn eine Vielzahl von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften geltend macht, wirklich „das ‚wahre Erbe Jesu Christi‘ zu repräsentieren, kann der ebenso falsche wie fatale Eindruck entstehen, „als ob Christus selbst geteilt wäre“.“²¹ Kirchenspaltungen zerteilen so nach dem theologischen Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils den nicht zu trennenden, einen und einzigen Leib Christi.²² Dieses im paulinischen Briefkorpus verwurzelte, wenn auch zu ergänzende Bild von Christus als Haupt und der Kirche als seinem Leib sagt Wesentliches über Kirche aus: Christus als Haupt hat in „seiner Kirche einen sichtbaren Leib und ist in seinem Leib gegenwärtig“, sodass es nur eine Kirche geben kann.²³

Eine Annahme von Einheit, wie sie auch anhand dieses Bildes ausgewiesen wird, ist heute geradezu zu einem Negativbegriff geworden, wie Peter Neuner ausführt. Anziehend wirkt dagegen für viele der Pluralismus mit seiner scheinbaren Förderung menschlicher Freiheit, während Einheit mit Unterdrückung verbunden wird, sodass konkrete Einheitsverständnisse zunehmend rechenschaftspflichtig werden. Eine Ökumene, welche die Einheit der Christinnen und Christen wiederherstellen möchte, steht so vor erheblichen Problemen: Soll man sich nicht eher dafür einsetzen, dass die andere Person anders sein darf, nachdem universale Konzepte scheinbar ihre Glaubwürdigkeit verloren haben? Ist nicht doch die von deutlich mehr Menschen mit Interesse verfolgte *größere Ökumene* mit ihrer ethischen Grundausrichtung und dem implizierten Pluralismus hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs das Zukunftsmodell? Jedenfalls kann man sich auch in der Ökumene als Bewegung zur Wiedergewinnung der Einheit der

¹⁹ Vgl. UR 1. Dem Dekret zufolge hat Christus „eine einige und einzige Kirche gegründet“: Ebd. So wird auch die Einzigkeit der Kirche einen zu untersuchenden Gegenstand darstellen.

²⁰ Vgl. Kurt KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven. Die „eine und einzige Kirche“*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 263-288, hier: 264.

²¹ Ebd., hier: 265.

²² Vgl. ebd.

²³ Ebd.

Christinnen und Christen nicht dem Eindruck verwehren, dass viele am Gespräch Beteiligte eine pluralistische Theologie ausweisen. Zugänge eines kleinsten gemeinsamen Nenners, wie sie für einige ökumenische Modelle leitend sind, werden von vielen geteilt. Ist der Vorrang der Vielheit vor der Einheit wirklich ein für das ökumenische Bemühen gangbarer Weg?²⁴

Der Weg der Ökumene kann für Kasper nicht abseits der Wahrheit geschehen, wobei Wahrheit und Tradition keine unveränderlichen Größen bilden. Dagegen werden oftmals zwei Möglichkeiten als ökumenische Scheinauswege eröffnet: Den einen bildet eine progressistische Utopie, welche meint, es gäbe keine Unterschiede mehr und der andere verbietet schlicht klerikalistisch-integralistisch, ohne Auswege aus der Sackgasse der Trennung anzubieten.²⁵ Die Enzyklika *Ut Unum Sint* aus dem Jahr 1995 sieht den ökumenischen Dialog als einen kommunikativen Austausch, der dazu führt, sich selbst und die damit verbundene Wahrheit tiefer zu erfassen²⁶: „Viele und bedeutende (*eximia*) Elemente, die in der katholischen Kirche zur Fülle der Heilmittel und Gnadengaben gehören, die die Kirche ausmachen, finden sich auch in den anderen christlichen Gemeinschaften“²⁷. Nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehende Kirchen und kirchliche Gemeinschaften haben teilweise einzelne Aspekte der Wahrheit laut Kasper besser erfasst und ausgeprägt, wie beispielsweise die tiefe Verbundenheit mit der Heiligen Schrift bei den Christinnen und Christen evangelischer Konfession.²⁸

²⁴ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 30-32. Wenn der Begriff der Ökumene zunehmend eine universale Ausrichtung auf alle Religionen für die Förderung eines ethischen Fundaments erfährt und eine Neuorientierung der Theologie von einer kontroversiellen zu einer wahrhaft ökumenischen Theologie verlangt, so ist ein solcher Zugang mit seinen teilweise auch unterstützenswerten Implikationen nicht unkritisch zu verfolgen. Eine *größere Ökumene* kann sich jedoch auf die christliche Vorgeschichte berufen, wenn es nach neutestamentlichem Befund nur das eine Volk aus Juden und Heiden gibt. Von dieser Wurzel her bildet die Trennung beider ein ökumenisches Problem *sui generis*, was das Zweite Vatikanische Konzil auch ausgewiesen hätte, wenn es seine Beziehung zum Judentum, wie anfangs beabsichtigt, im Ökumenismusdekret und nicht in *Nostra Aetate* thematisiert hätte. Wenn man nun beachtet, dass der amtliche Dialog der Weltkirche mit dem Judentum heute über das Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen geführt wird, so zeigt sich das jüdisch-christliche Verhältnis als besondere Herausforderung für die Ökumene, denn die Grundüberzeugung der ökumenischen Bewegung, die Wiedergewinnung der Einheit der Christinnen und Christen sowie die Vorstellung, dass Annäherung geschieht, wenn man Christus näherkommt, ist hier nicht so klar ausgewiesen: Vgl. ebd., 21-23.

²⁵ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 61-63.

²⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II.: Enzyklika „*Ut Unum Sint*“ (25. Mai 1995), in: AAS 87 (1995) 921-982, hier: 939.

²⁷ „Plura eximia elementa quae in Ecclesia catholica instrumentorum salutis et donorum gratiae, unde fit Ecclesia, plenitudine expleantur, inveniuntur etiam in ceteris Communitatibus christianis.“ Ebd., hier: 929 [Amtliche Übersetzung des Heiligen Stuhls in deutscher Sprache, URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (Abruf: 6. März 2026)].

²⁸ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 64f. Wenngleich sich kirchliche Gemeinschaften evangelischer Tradition selbst als Kirche ausweisen, dann ist das damit verbundene Kirchenverständnis von jenem der katholischen Kirche zu unterscheiden: Vgl. DERS.: *Katholische Kirche*, 236. Das unterstreicht die Erklärung *Dominus Jesus*, wenn davon gesprochen wird, dass jene eben kirchliche Gemeinschaften und nicht Kirchen im eigentlichen beziehungsweise im katholisch angenommenen Sinn („*sensu proprio Ecclesiae non sunt*“) sind: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Declaratio „*De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica*“ (6. August 2000), in: AAS 92 (2000) 742-765, hier: 758. Luther selbst hat nach Kasper dem Begriff Kirche nicht sonderlich Bedeutung zugemessen und eher von Gemeinschaft (*communitas*) gesprochen. Um evangelisches

Hinsichtlich einer *communicatio in sacris* kennt das Zweite Vatikanische Konzil zwei Prinzipien: So verbietet *Unitatis Redintegratio* zufolge der Ausweis von Einheit oftmals Gottesdienstgemeinschaft, während „die Sorge um die Gnade“ eine solche sogar teilweise nahelegt, wobei Gottesdienstgemeinschaft kein „ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiedergewinnung der Einheit“ ist.²⁹ Auch wenn die Einheit der Christinnen und Christen nicht allein durch theologische Schlichtung der Kontroversen erzielt werden kann, so sind theologische Anfragen für das ökumenische Bemühen hier dennoch von zentraler Bedeutung, wie Neuner anmerkt.³⁰

Mit den Fragen nach Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft und dem damit verbundenen kontroverstheologischen Dialog zwischen katholischer und evangelischer Seite beschäftigt sich das Votum *Gemeinsam am Tisch des Herrn* des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK).

Gegründet nach den Erfahrungen zweier Weltkriege hat dieses Gremium bestehend aus evangelischen (zunächst nur lutherischen, dann auch reformierten) und katholischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zahlreiche ökumenische Diskussionsfelder erörtert. Das Votum, welches am 11. September 2019 in Frankfurt am Main öffentlich präsentiert worden ist, will über eine deskriptiv-theoretische Ebene hinausgehen. Angesichts der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die hinsichtlich ihres Mangels an praktischer Relevanz kritisiert worden ist, möchte *Gemeinsam am Tisch des Herrn* eben jenes Desiderat einlösen.³¹ Der Ökumenische Arbeitskreis sieht in den Lehren von Abendmahl/Eucharistie und Amt zwischen der katholischen Kirche und den kirchlichen Gemeinschaften evangelischer Tradition die erreichten Übereinstimmungen als hinreichend, um für eine gegenseitige Einladung zur Feier von Abendmahl/Eucharistie in den liturgischen Formen der jeweils anderen Konfession zu votieren.³² Das Votum selbst ist von der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) 2020 in Mainz positiv

Selbstverständnis zu respektieren, kann man von protestantischen Kirchen reden in dem Bewusstsein, dass der Begriff Kirche dabei eben in einem anderen Sinn gebraucht wird: Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 237. Eine Möglichkeit ist so die Rede von „Kirchen eines anderen Typs“: DERS.: *Situation und Zukunft der Ökumene*, in: DERS.: Walter Kasper Gesammelte Schriften (WKGS), Bd. 14: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I, hg. v. George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER, Freiburg i. Brg. 2012, 343-364, hier: 357. In Achtung des Selbstverständnisses der katholischen Kirche wird fortlaufend aber nicht von protestantischen Kirchen, sondern von kirchlichen Gemeinschaften gesprochen.

²⁹ UR 8.

³⁰ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 32.

³¹ Vgl. Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen*, Bd. 17: Dialog der Kirchen, Freiburg i. Brg. 2020, 8-16.

³² Vgl. ebd., 82.

aufgenommen worden, womit erste Verbindlichkeiten entstanden sind. Auf diesen Rezeptionsprozess haben auch gesamtkirchliche Organe der römischen Kurie reagiert. Eine spannungsreiche, polyforme Dialog- und Rezeptionssituation ist eingetreten.³³ Die römische Kurie sieht im Gegensatz zum Ökumenischen Arbeitskreis die Lehrunterschiede als zentral an, sodass eine wechselseitige Teilnahme am Abendmahl/an Eucharistie derzeit nicht möglich ist. Das Votum vermag hiernach die theologischen Auffassungsunterschiede zwischen den Konfessionen nicht zu lösen.³⁴

Die vorliegende Arbeit möchte ein Beitrag zu einer reflektierten, katholischen Differenzhermeneutik hinsichtlich des Votums sein. Mit der Vorstellung des Textes, wo bereits aus katholischer Sicht verortete Defizite erwähnt werden, wird in die Diskussion eingeführt. Dabei werden Axiome ersichtlich, deren Reflexion für einen differenzierten Zugang zu *Gemeinsam am Tisch des Herrn* wesentlich ist. Anhand der verorteten Axiome werden Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Seite deutlicher ausgewiesen, welche der Ökumenische Arbeitskreis im Votum nicht hinreichend berücksichtigt und die nicht von voller Kirchen- sowie Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft sprechen lassen. Weiters wird versucht, anhand einiger übergreifender Diskussionsfelder, wie beispielsweise der konfessionsverschiedenen Ehe, eine breitere Kontextualisierung für die Frage nach Eucharistiegemeinschaft zu erzielen, um mögliche Anwendungspotentiale des Votums in den Blick zu nehmen. Den Abschluss bildet ein Ausblick, bei dem versucht wird darzulegen, wie sich die katholische Kirche angesichts ihres Selbstverständnisses in einer sich selbst nicht relativierenden Weise in das ökumenische Gespräch einbringen kann.

³³ Vgl. Barbara HALLENSLEBEN: *Gemeinsam als Leib des Herrn. Ein Votum für kirchliche Verbindlichkeit*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 11-34, hier: 14f.

³⁴ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Brief des Präfekten Luis F. Kard. Ladaria SJ an den Vorsitzenden der DBK Bischof Georg Bätzing*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 219-221, hier: 220.

2. Das Votum *Gemeinsam am Tisch des Herrn*

Für die folgende Vorstellung und einführende Diskussion des Votums richtet sich die Untergliederung samt ihrer Anordnung nach den acht Abschnitten von *Gemeinsam am Tisch des Herrn*. Dabei bilden die exegetischen Befunde, angenommene ökumenische Einsichten zur Theologie von Abendmahl/Eucharistie, Fragen des Amtsverständnisses sowie Reflexionen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Abendmahl/Eucharistie den Kern.

2.1. Einleitung

Der Text verfolgt das Anliegen, aus theologischen Verständigungen hinsichtlich des Abendmahls/der Eucharistie auch Folgen auf der Handlungsebene zu gewinnen. Dabei sollen exegetische, historische, systematisch-theologische und praktische Reflexionen vorgenommen werden.³⁵

2.2. Gemeinsames Zeugnis

Zunächst betone das Votum die Zusage der Gegenwart Christi in der Feier von Abendmahl/Eucharistie, dessen Selbstvergegenwärtigung darin unüberbietbar ausgewiesen werde. Christus selbst transzendiere dabei jegliche konfessionelle Trennung. Christinnen und Christen aller Zeiten und Orte seien und werden durch die Taufe als Zeichen der Einheit in Christus geeint, noch bevor sie sich über die sichtbare Einheit verständigt haben.³⁶

„Wenn eine Gemeinde oder Konfession beansprucht, dass in ihren Gottesdiensten Jesus Christus wirkt, dann beansprucht sie geistliche Vollmacht. Diese ist niemals identisch mit der Vollmacht Jesu“, stehe aber in einem Verhältnis, wie es Benjamin Bihl betont.³⁷ Um die Frage der Vollmacht zu lösen, wird im Votum die an mehreren Stellen verwendete Differenzierung

³⁵ Vgl. LEPPIN – SATTler (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 28-30.

³⁶ Vgl. ebd., 31-32.

³⁷ Benjamin BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 118-149, hier: 120. Jedes Handeln einer Kirche beziehungsweise kirchlichen Gemeinschaft steht in einer gewissen Relation zum Handeln Christi, was theologisch-argumentativ zu plausibilisieren ist. Positionen sind abzuwehren, welche die handlungstragende Rolle einseitig nur Christus oder nur der Kirche beziehungsweise einer kirchlichen Gemeinschaft zuschreiben. Parameter wie bestellte Amtsträgerinnen und Amtsträger oder eine anhand von Normen geordnete Liturgie machen klar, dass es nicht reines Handeln Christi sein kann und so kirchliches Tun als Mitwirken in Beziehung zu Jesus Christus steht: Vgl. ebd., hier: 118f.

zwischen Gehalt und Gestalt bedient, wonach jede Kirche beziehungsweise kirchliche Gemeinschaft, welche an der Gestalt des apostolischen Glaubens festhält, auch die Vollmacht für Abendmahl/Eucharistie hat. Anhand des legitimen Bekenntnisses ist so die apostolische Vollmacht für das Herrenmahl im Namen Jesu Christi gegeben. Diesbezüglich muss kritisch nachgefragt werden, wer denn überhaupt ein solches Bekenntnis feststellen kann, denn ein schlichter Verweis auf das schriftgemäße Bekenntnis bietet keinen zielführenden Lösungsweg und weist eigentlich auf Tradition beziehungsweise Kirche als notwendiges Subjekt des Bekenntnisses zurück. Um Vollmacht für das Handeln im Namen Jesu zu haben, ist weiter die Delegation Christi gemäß seiner Intention vorauszusetzen, weswegen schlicht von der Logik her, mit dem Bekenntnis allein nicht selbstverständlich die Delegation gegeben ist. Es liegen hierbei zwei theologisch zu unterscheidende Sprechakte vor. Mit der Delegation ist nicht automatisch das rechte Bekenntnis gegeben und das Bekenntnis wiederum ist kein Ersatz für die Delegation. Das Kriterium des rechten Bekenntnisses thematisiert so verdeckt kirchliche Vollmacht.³⁸ Damit sind Kirche, Schrift, Tradition, Lehramt und hinsichtlich der vom Bekenntnis zu unterscheidenden Delegation besonders Überlegungen zum Amt angefragt.

2.3. Biblisch-theologische Grundlagen

Die Schriften des Neuen Testaments bezeugen nach *Gemeinsam am Tisch des Herrn* eine regelmäßig praktizierte Feier des Herrenmahls unter Bezugnahme auf das Letzte Abendmahl Jesu, wobei Ursprünge, Gestaltungsformen und theologische Deutungen mehrdeutig seien. Historisch sei die rituelle Versammlung zum Mahl im Stiftungswillen Jesu begründet. Welche konkrete Bedeutung die verschiedenen Abendmahlsberichte der Synoptiker und jener von Paulus (vgl. Mt 26,20-29; Mk 14,17-25; Lk 22,14-23; 1 Kor 11,23-26) in den frühchristlichen Mahlfeiern gespielt haben beziehungsweise wie diese und andere neutestamentliche Zeugnisse die frühkirchliche Praxis deuten, sei unklar. Der nach Lukas und Paulus mit dem Abendmahlsbericht verbundene Gedächtnisauftrag diene der Etablierung und Regelung der rituellen Praxis. Diese vergegenwärtigende Erinnerung an den sich selbst hingebenden Christus sei das wesentliche Merkmal des Herrenmahls. Unter eschatologischem Horizont bilde die Feier vorwegnehmend die bleibende Gemeinschaft mit Christus sowie die Vollendung des Bundes am Ende der Zeiten ab. Hinsichtlich der Frage nach dem Mahlvorsitz finden sich im neutestamentlichen Zeugnis keine klaren Bezugspunkte für Normen. Wesentliche Teile des

³⁸ Vgl. ebd., hier: 120-124.

Herrenmahls seien Wortverkündigung, Gemeinschaft sowie Beten, Singen, Segnen und Danken. Keine expliziten kirchlichen Regeln stehen dabei der vergegenwärtigenden und Abgrenzungen überwindenden Gabe des gastgebenden Herrn im Weg, wenngleich aber auch nach neutestamentlichem Befund das Herrenmahl allgemein kein isoliertes, sondern stets ein ekklesiales Geschehen sei, das im Zusammenhang zu anderen kirchlichen Vollzügen wie Taufe oder Diakonie stehe.³⁹

Die römische Kurie hat hinsichtlich dieser exegetischen Betrachtungsweise festgestellt, dass mit diesem Befund existierender, konfessioneller Dissens hinsichtlich des Herrenmahls ausgeblendet wird.⁴⁰ Die grundlegende „Hermeneutik der Diversität der Ursprünge“ ist „eher von der neueren evangelischen Exegese geprägt“ und ein konfessioneller Zugang, der nicht einfach von katholischer Seite geteilt werden kann, da er wesentliche Einheitsfaktoren verschweigt.⁴¹ Demnach finden sich etwa in den die Eucharistie prägenden Abendmahlsberichten keine wesentlichen Differenzen, sodass grundsätzlich eine die spätere Entwicklung bestimmende Grundform anzunehmen ist.⁴²

Wenngleich „man in historisch-philologischer Analyse Diversität feststellen [...] kann, muss [...] diese sich wechselseitig durch andere Schriftstellen erhellen lassen“, wie Andreas Wollbold bemerkt.⁴³ Um den grundlegenden Sinn des durch Schrift Ausgesagten in den Blick zu nehmen, können nicht steinbruchartig einzelne Teile herangezogen werden, sondern diesbezüglich ist stets die Bibel als Ganze in ihrer Verwobenheit zur kirchlichen Tradition heranzuziehen, was einen rein historischen Zugang zu Theologie und Liturgie der Eucharistie sowie zu Kirche und Amt als ungenügend ausweist.⁴⁴

Wenn nun im Votum eine biblisch begründete Kirchenbindung für den Empfang des Herrenmahls mit ihren regulierenden Elementen grundsätzlich verneint wird, wobei die ausgewiesene Position des einseitigen Handlungsträgers Christus in einem stets mittelbaren Geschehen notwendig fraglich erscheint, so gibt dies einerseits einen fragmentarischen

³⁹ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 33-48.

⁴⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen zum Dokument Gemeinsam am Tisch des Herrn des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 222-229, hier: 222f.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd., hier: 223.

⁴³ Andreas WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit? Probleme theologischer Methode im Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 97-117, hier: 102f.

⁴⁴ Vgl. ebd., hier: 103f.

Schriftbefund wieder und ist andererseits nicht konsequent, wenn im Text etwa die Taufe als Voraussetzung betrachtet wird.

Unklar ist in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* die Bedeutung ethischer Normen für die Teilhabe am Herrenmahl. Dabei wird im *1. Brief an die Korinther* an mehreren Stellen die Kritik vorgebracht, dass wesentliche Divergenzen in der Gemeinde ein Hindernis für das Herrenmahl darstellen: Dies können soziale Spannungen sein, welche sich in Verbindung mit dem Herrenmahl selbst ergeben (vgl. 1 Kor 11,17-22) oder Christinnen und Christen, welche schwerwiegend unmoralisch gehandelt haben und nach dem Plädoyer Pauli (vgl. 1 Kor 5) ganz von der Gemeinde, ganz vom Herrenmahl fernzuhalten sind. Demzufolge lassen sich Belege für ein kirchliches Korrektiv auffinden.⁴⁵

Wenn im Votum Teilhabebedingungen für den Empfang von Abendmahl/Eucharistie infrage gestellt werden, so geschieht dies laut Koch aus einer Sichtweise, welche das Letzte Abendmahl und in dessen Folge das frühchristliche Herrenmahl als Tischgemeinschaft Christi mit den Sünderinnen und Sündern deutet.⁴⁶ Gerade die Pluralität, welche das Votum oftmals betont, wird hier im Rückschluss verkürzt und unsachgemäß ausgewiesen: So ist einerseits das Letzte Abendmahl nicht eines der Mähler Jesu mit offenkundigen Sünderinnen und Sündern gewesen und andererseits ist das frühchristliche Herrenmahl auch nicht als Mittel zur Versöhnung verstanden worden, sodass Abendmahl/Eucharistie als „Sakrament der Versöhnten“ die Taufe beziehungsweise später auch Beichte als Sakramente der Versöhnung voraussetzt.⁴⁷ Diese Vorordnung weist der geltende römische Ritus der Feier der Gemeindemesse als *lex supplicandi* aus, wenn der Eucharistiefeier in der Eröffnung der Bußakt vorangestellt ist.⁴⁸ Weiters stellt der neutestamentliche Befund für Wollbold eine Kirchenbindung auch insofern fest, als die Mahlpraxis Jesu zeit seines öffentlichen Wirkens in Galiläa zwar grundsätzlich dem ganzen Volk offen gestanden hat, aber im Letzten nur von jenen mitrealisiert worden ist, welche sich dieser Praxis auch konkret geöffnet haben. Davon ist jener Teil des Volkes klar abgetrennt, welcher dieser Einladung nicht gefolgt ist und damit der Wahlmöglichkeit von Freiheit Rechnung getragen hat. Jene spannungsreiche Dialektik der Scheidung, welche das eine Evangelium in seiner Vielstimmigkeit durchzieht, wird so trotz eschatologischer Anfragen hinsichtlich des Vorbehalts konkret durch die Kirchenbindung eingelöst und gibt der Bindung

⁴⁵ Vgl. Lothar WEHR: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog. Eine Stellungnahme aus neutestamentlicher Perspektive*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 200-216, hier: 207f.

⁴⁶ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 95f.

⁴⁷ Ebd., hier: 96.

⁴⁸ Vgl. ebd. „[...]ut legem credendi lex statuat supplicandi“: DH 246.

an Kirche, welche auch heute im Dienst der Vermittlung der Einladung Jesu steht, Berechtigung.⁴⁹

Eine sichtbare Einheit zwischen Kirchen- und Herrenmahlgemeinschaft wird bei Lothar Wehr etwa in der sogenannten Lebensbrotrede des *Evangeliums nach Johannes* (vgl. Joh 6,51-58) ausgewiesen und um die Einheit im Glauben ergänzt. Vermutlich sind diese Verse im Kontext innerkirchlicher Kontroversen um die menschliche Natur Christi und damit auch der Frage nach seiner wirklichen Präsenz im Herrenmahl entstanden. In Übereinstimmung mit der Aussage in 1 Joh 4,2f. ist so der explizit christologische und implizit eucharistische Glaube an die fleischliche Existenz Christi Maßstab dafür, ob jemand der kirchlichen Gemeinschaft zuzurechnen ist. So weist das *Corpus Johanneum* die konkrete Einheit zwischen dem rechten christologisch-eucharistischen Bekenntnis, der kirchlichen Gemeinschaft sowie der Gemeinschaft im Herrenmahl aus, wenn der gemeinsam geteilte, rechte Glaube Voraussetzung ist, um an Kirche sowie am Herrenmahl teilzuhaben.⁵⁰ Die Wechselseitigkeit zwischen Glauben, Kirche und Herrenmahl spiegelt sich dabei frühkirchlich in den bereits exemplarisch erwähnten sowie *communio* schützenden Voraussetzungen für die Feier und den Empfang des Herrenmahls wider, sodass von Paulus eine Teilhabe am Herrenmahl ohne „Unterscheidung im Glaubensgewissen“, das an Glauben und Gemeinschaft der Kirche rückzubinden ist, „als ‚Essen zum Gericht‘ (1 Kor 11,29) beurteilt“ wird, wie Koch bemerkt.⁵¹

Für den in der sogenannten Lebensbrotrede thematisierten Glauben an die Gegenwart Jesu Christi in Brot und Wein wird laut Wehr eine inkarnatorische Begründung herangezogen. Da die zweite göttliche Person Fleisch angenommen hat, kann sie auch in der Eucharistie leiblich präsent sein. Der Grund der Gabe der Gegenwart Christi ist im Geschehen des Abendmahlssaales zu verorten.⁵² „Vor dem jüdischen Hintergrund ist am ehesten an eine vergegenwärtigende Erinnerung an Jesus und sein Wirken zu denken“, welche in leiblicher Form eine personale Anwesenheit und Antizipation der Erfüllung des Reiches Gottes einschließt, weswegen in der Schrift unter Berücksichtigung des frühjüdischen Kontexts ein klarer Orientierungspunkt für den Glauben an die leibliche Präsenz im Herrenmahl ausgewiesen wird, was im Votum nicht hinreichend erörtert worden ist.⁵³ Neutestamentlich finden sich so zahlreiche Anknüpfungspunkte für den Glauben an die wirkliche Gegenwart Jesu Christi im

⁴⁹ Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 111.

⁵⁰ Vgl. WEHR: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog*, hier: 204f.

⁵¹ KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 95.

⁵² Vgl. WEHR: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog*, hier: 210f.

⁵³ Ebd., hier: 211.

Herrenmahl, wie bei Paulus⁵⁴, wenn er beispielsweise schreibt: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?“ (1 Kor 10,16) Die Relation zwischen Kreuzesopfer Jesu und Eucharistie wird im Neuen Testament Wehr zufolge unterschiedlich gedeutet, wenn bei den *verba testamenti* der Bundes- und Sühnegedanken ausgewiesen wird, aber in der Lebensbrotrede neben dem Sühnegedanken Bezug auf die in der Eucharistie vergegenwärtigte, gesamte soteriologische Existenz Jesu genommen wird. Für Paulus kann in 1 Kor 10,16 jener Mensch, der am Herrenmahl teilhat, Anteil an den Heilswirkungen des Opfers Christi am Kreuz erhalten. So wird im neutestamentlichen Befund der Kreuzestod Jesu klar als Opfer gedeutet, was im Votum nicht ausreichend als wesentlicher Faktor ausgewiesen wird.⁵⁵

Besonders die eschatologische Dimension von Glauben und Herrenmahl und damit von Kirche als das eine eschatologisch erneuerte sowie erhoffte Volk Gottes unter Vorbehalt und in bundestheologischer Kontinuität wird in den Aussagen von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* zu den biblisch-theologischen Grundlagen nicht in ihrer Breite beachtet, wenn sich im Herrenmahl schlicht proleptisch die endzeitliche Sammlung des Volkes Gottes sowie die Vollendung des Bundes abbilden. Zunächst ist hier besonders der *Brief an die Hebräer* zu nennen:

„Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind, und zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der schon vollendeten Gerechten, zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ruft als das Blut Abels.“ (Hebr 12,22-24)

Nach Paul McPartlan sind diese Zeilen an Judenchristinnen und Judenchristen gerichtet, für deren irdisch eingestellter Betrachtungsweise, das wöchentliche Herrenmahl wohl keinen zu pflegenden Reichtum dargestellt hat. Anhand des Textes wird ihnen eine andere Dimension eröffnet. Der Kontext lässt eschatologisch anmuten und es wird hier von der *ἐκκλησία* als festlicher Versammlung im Himmel gesprochen, an welcher letztlich die irdische Versammlung immer vorkostend teilnimmt, wenn sie das Herrenmahl feiert. Christus selbst ist die Mitte der Versammlung und sein Opfer als Realisierungsgrund von Kirche wird auch von der himmlischen Versammlung nicht vergessen, kann von ihr als unabdingbare, lebensspendende Grundlage nicht vergessen werden. So muss Christi Opfer bleibend die eschatologisch immer neu geschenkte Gegenwart der himmlischen Kirche prägen und wird

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. WEHR: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog*, hier: 213.

bleibend als indispensable Voraussetzung für die Verwirklichung von Kirche vergegenwärtigt gefeiert. Das Leben der Kirche kann schlicht nicht von der Gabe der Eucharistie getrennt werden. Was in der himmlischen Kirche endgültig offenbar wird, das ist in der irdischen Kirche präsent, wenn sie am Herrenmahl teilnimmt und sich so selbst als konkrete Gegenwart der immer einen Kirche empfängt. Auch das 21. Kapitel der *Offenbarung des Johannes* gibt die im *Brief an die Hebräer* ausgesagte Wirklichkeit anders wieder, wenn vom neuen Jerusalem für das Wohnen Gottes unter den Menschen und der Bedeutung des Lammes gesprochen wird. Diese Aussagen bekommen im Rückblick auf den Beginn der Offenbarung eine deutlich eucharistische Sinnmitte. In Offb 1,10 wird bekanntlich von einem Ergriffen-Sein am Herrentag gesprochen und wahrscheinlich ist an diesem Tag das wöchentliche Herrenmahl begangen worden, sodass ein gewisser eucharistischer Interpretationsschlüssel nicht ausgeschlossen werden kann. Die Eucharistie ist auch hier als Feier der ganzen Kirche vorwegnehmende, irdische Teilnahme an der himmlischen Liturgie und Ort, wo sich Kirche, wenn immer auch unter Vorbehalt, letztlich selbst empfängt.⁵⁶ Eucharistie bildet Kirche demnach nicht nur ab, sondern realisiert sie mit ihrer diachronen und synchronen Dimension. Dabei stellen die biblischen Zeugnisse einer eschatologischen Dimension von Glauben, Herrenmahl und Kirche im Sinne von Kasper einen zentralen Ausweis für die zwei Seiten der einen Kirche dar, welche trotz Unterscheidung nicht voneinander abzulösen sind.⁵⁷

Dass sich aus dem Neuen Testament kein grundsätzliches Regulativ für die Frage nach dem Mahlvorsitz ableiten lässt, widerspricht dem biblischen Befund aufgrund der Delegation im Namen Jesu Christi zu handeln, wie Ausführungen von Bihl deutlich machen: In den Protopaulinen etwa spricht Paulus von sich als Mitarbeiter Gottes (*θεοῦ συνεργός*), was sein Selbstverständnis als Mitwirkender am Wirken Gottes ausweist. (vgl. 1 Kor 3,9) Dies wird auch an einer anderen Stelle unterstrichen, wenn sich Paulus auf seinen Wegen als Gesandter an Christi statt (*ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύω*) begreift, was umgekehrt bedeutet, dass diese Form des kooperativen Dienstes am Heilshandeln Gottes nicht allen zukommt, wenngleich der Dienst auch nicht einer Person allein anvertraut worden ist. (vgl. 2 Kor 5,20) Plausibilität gewinnt der Gedanke einer Eigenständigkeit der Delegation auch im *Evangelium nach Markus* mit seiner Vielfalt an Verhältnisbestimmungen zu Jesus. Das Mit-ihm-Sein wird hier klar von der Teilhabe an Jesu Vollmacht unterschieden. Im Evangelium stehen diese Elemente in engem

⁵⁶ Vgl. MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 118-121. Der Kern der Anamnese als Gabe des angerufenen und im ganzen Eucharistischen Hochgebet wirkenden Geistes ist so unter Berücksichtigung der himmlischen Kirche vielmehr eine Erinnerung an Zukünftiges genährt durch Vergangenes hinsichtlich des vergegenwärtigenden Heilshandelns Gottes mit dem Höhepunkt des österlichen Christusereignisses: Vgl. ebd., hier: 120.

⁵⁷ Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 79f.

Zusammenhang, ohne jedoch immer miteinander gegeben zu sein. (vgl. Mk 15,41f.) Nur im Kontext des Zwölferkreises wird dabei von Teilhabe an Vollmacht gesprochen, wobei sich hier die wesentliche Reflexionsleistung der frühen Kirche hinsichtlich Vollmacht zeigt und was ein Verständnis von Bekenntnis, welches automatisch die Vollmacht garantiert, vor dem Hintergrund solcher Aussagen stark bezweifeln lässt. Im Falle eines solchen Bekenntnisses hätte es diesbezügliche Formulierungen nämlich schlicht nicht gebraucht.⁵⁸

2.4. Historisch gewachsene Feiergestalten

Für das Votum sei über das Zeugnis des Neuen Testaments hinaus auch nach anderen frühchristlichen Schriften kein einheitliches Verständnis des Herrenmahls gegeben und demnach von ursprünglicher Vielfalt auszugehen, die sich von Annahmen des vierten Jahrhunderts und der weiteren Entwicklung unterscheide. Eine Vielfalt an liturgiehistorischen Feierformen sei dennoch oftmals seitens der katholischen Kirche als legitim angesehen worden. Evangelischerseits weisen vielfältige Feiergestalten der kirchlichen Gemeinschaften einen Konnex zu Predigtgottesdienst und Messfeier auf, was vor allem aufgrund der Aufnahme der Abendmahlsgebete von Bedeutung für die Ökumene sei. Eine positive Sicht auf Vielfalt könne dann bestehen, wenn theologischer Konsens bezüglich des Herrenmahls andere Formen legitimiere und den eigenen Zugang als relativierbar betrachte. Damit gehen Konsequenzen für das Selbstverständnis einher.⁵⁹

An dieser Stelle setzt eine katholische Kritik an, die ausgehend von pluralen Gestalten nach Unterscheidung angesichts eines gemeinsamen theologischen Gehalts für eine legitime Verhältnisbestimmung fragt.⁶⁰ Man muss differenzieren zwischen einer Vielheit der Gestalten, welche nach einer *lex supplicandi* eine wesentliche Einheit des Gehalts durch Widersprüche negiert, sodass es eine solche Einheit als Grundlage eigentlich nicht gibt und einer Vielfalt, welche sich vom einen zentralen Gehalt her versteht und diesen legitim ausdrückt, wie es etwa anhand der verschiedenen Riten der unierten Ostkirchen auf einer Makroebene oder anhand des Gebrauchs eines Ritus durch jede einzelne Gemeinde der katholischen Kirche auf einer Mikroebene ausgewiesen wird. Bei der Frage nach einer Kriteriologie geht es demnach zentral

⁵⁸ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 124f.

⁵⁹ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 49-53.

⁶⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 227.

um die Beschaffenheit der angenommenen Einheit des Gehalts, die nicht von der Gestalt zu trennen ist.⁶¹

Obwohl im Votum selbst kein eindeutiger Quellenbefund für die Zeit des frühen Christentums angenommen wird und dennoch unter Berücksichtigung hinterfragbarer Zugänge eine klare Bewertung der Sachlage vorgenommen worden ist, ergeben sich wissenschaftstheoretische Anfragen. Viele Modelle teilen heute die Ansicht, dass Anfänge des Herrenmahls kontextplausibel hinsichtlich jüdischer und paganer Mahlpraxis gewesen sind, aber zugleich eben das christliche Proprium unter Bezugnahme auf das Geschehen im Abendmahlssaal als dynamisch-einheitlichen Kern ausgewiesen haben.⁶² So ist etwa mit Gerard Rouwhorst hinsichtlich des frühchristlichen Herrenmahls festzuhalten, dass dieses unter jüdisch-paganem Horizont unterschiedlich christlich profiliert worden ist.⁶³ Dabei handelt es sich jedoch um einen dynamischen Prozess, welcher nach Wollbold eine ursprüngliche, wesentliche Einheitlichkeit des Herrenmahls auffinden lässt und so im Widerspruch zum Votum steht:

„Gewiss können dabei die Übergänge zwischen Kontext und christlicher Eigenprägung geradezu unmerklich sein, gewiss können sie auch für die Beteiligten fließend bleiben, so dass die Frage: War das jetzt ein eucharistisches Mahl oder ein ‚bloßes‘ Sättigungsmahl (man denke an 1 Kor 11,17-34)?, wohl oft schlechthin noch gar nicht verstanden worden wäre. Umso bemerkenswerter aber ist die Tendenz, die für den gläubigen Blick auf die Anfänge einen Gestaltungs- und Bewusstseinswerdungsprozess im Heiligen Geist verkörpert, den wir Tradition im theologischen Sinn nennen und der schließlich zu einer ausgeprägten eucharistischen Theologie und Feiergestalt führte.“⁶⁴

Dieses christliche Proprium, welches auf das Handeln Jesu beim Letzten Abendmahl Bezug nimmt, ist zunächst Teil eines mehrheitlich mündlich-kirchlichen Traditionsprozesses mit der Klärung zahlreicher Thematiken, sodass die unterschiedlichen Feierformen des frühkirchlich einsetzenden Herrenmahls von den Wurzeln her als ein Geschehen im Heiligen Geist zu verstehen sind. Der zentrale Kern mündlicher Überlieferung gleicht dabei metaphorisch dem Sauerteig, der zunehmend das Ganze durchwirkt.⁶⁵ So ist jene „ausbildende Vollform der

⁶¹ Vgl. DH 246.

⁶² Vgl. Andreas WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe. Zum Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, Freiburg i. Brg. 2021, 125-161, hier: 145f.

⁶³ Vgl. Gerard ROUWHORST: *Frühchristliche Eucharistiefeiern. Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge*, in: David HELMHOLM – Dieter SÄNGER (Hgg.): *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred meal, Communal meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity. Bd. 2. Patristic Traditions, Iconography: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376*, Tübingen 2017, 771-786.

⁶⁴ WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 147.

⁶⁵ Vgl. ebd., hier: 146f.

eucharistischen Liturgie und Theologie in den großen, sich aber zu Recht auf apostolische Tradition berufenen Riten [...] authentisch und [...] Maßstab für alle späteren Liturgien.“⁶⁶ Davon grenzt sich aber das Votum ab, wenn es sich einseitig auf die besonders im protestantischen Raum vorgenommene Annahme stützt, dass sich hinsichtlich des Herrenmahls etwa palästinensisch-frühkirchliche Mahlfeiern von paulinischen Memorialfeiern in Folge des Letzten Abendmahls Jesu unterscheiden hätten und demnach generell von ursprünglicher Vielfalt auszugehen wäre, da es kein hinreichendes Proprium im Traditionsprozess gegeben hätte, was im Gegensatz zum angeführten Befund bezüglich einer zentralen Einheitlichkeit steht.⁶⁷

Nach dem Votum kann weiters laut Wollbold aufgrund einer Vielheit eucharistischer Theologien und Gottesdienstformen in ihren historischen Wurzeln nur ein Minimalkonsens zu Theologie und Liturgie des Herrenmahls angenommen werden, was die konkrete Einheit im eucharistischen Glauben und die Einheit mit der Kirche zu wenig berücksichtigt.⁶⁸ Beziehen sich schon Schriften des Neuen Testaments auf jene Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Herrenmahlgemeinschaft so gehören etwa nach dem *Brief des Ignatius an die Epheser* zur kirchlichen und damit zur eucharistischen Einheit, neben der Einheit im christologischen Bekenntnis, die Einheit mit dem legitimen Ortsbischof⁶⁹, womit die Einheit unter dem Amt als Kennzeichen der Einheit verdeutlicht wird. Justin der Märtyrer rechnet die gemeinsam geteilte Glaubenslehre, die Taufe sowie das Leben nach den Weisungen Christi zu den Voraussetzungen für die Eucharistie⁷⁰, womit er *expressis verbis* die eine Glaubensgemeinschaft Kirche als die eine Sakramentsgemeinschaft reflektiert. So finden sich in Kontinuität zum Neuen Testament Zeugnisse, welche Glauben, kirchliche Gemeinschaft und Lebensführung der Getauften ohne den gemeinschaftstrennenden Akt der Sünde als Teilhabevoraussetzungen für das Herrenmahl verstehen⁷¹, was die Annahme der Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Herrenmahlgemeinschaft festigt.

⁶⁶ Ebd., hier: 147f.

⁶⁷ Vgl. DERS.: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 101.

⁶⁸ Vgl. ebd., hier: 101f.

⁶⁹ Vgl. IGNATIUS: *Eph 20,2* (BKW 35, 125; BARDENHEWER – WEYMAN – ZELLINGER).

⁷⁰ Vgl. JUSTIN DER MÄRTYRER: *Erste Apologie* (BKW 12, 134f.; BARDENHEWER – WEYMAN – ZELLINGER).

⁷¹ Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 112f. Notwendiger Handlungsbedarf bei einem gemeinschaftstrennenden Akt wird schon allgemein menschlich von der Bindung an eine Gemeinschaft her deutlich und verlangt nach dem Herrenmahl vorangehenden und der schuldigen Person selbst teilweise auch entzogenen Schritten der Versöhnung. Eine rein subjektive Gewissensentscheidung kann von diesem Standpunkt her nicht hinreichend sein, sodass diese an Glauben und Kirche rückzubinden ist.

2.5. Ökumenische Einsichten zur Theologie von Abendmahl/Eucharistie

Jede historisch aufzufindende Gestalt mit dem damit verbundenen Gehalt von Abendmahl/Eucharistie sei nach dem Votum eine bestimmte Interpretation, die von sozialen, lokalen, personalen und ideologischen Faktoren mitbestimmt werde. Verschiedene philosophische Bezugsrahmen von einem platonischen Urbild-Abbild-Schema hin zur aristotelisch geprägten Transsubstantiation als Versuch der Vermeidung der Extreme Symbolismus und Realismus seien dabei für die Beschreibung der Präsenz Christi im Mahl berücksichtigt worden, was auch die Annahme einer Fixierung auf ein bestimmendes philosophisches Erklärungsmuster als unzutreffend erscheinen lasse. So könne die Vielgestaltigkeit von Abendmahl/Eucharistie auch anhand anderer Optionen wie etwa einer relationalen Ontologie, eines phänomenologischen Gabe-Diskurses, des performativen Sprechens oder zeichentheoretischer Ansätze ausgelegt werden.⁷²

Weiters enthält das Votum zwar ein Bekenntnis zu einem *Dass* der Personalpräsenz Christi, aber davon bleibt die Frage nach einem *Wie* und somit die Frage nach einer somatischen Realpräsenz, einer anamnetischen Aktualpräsenz und weiteren Formen der Personalpräsenz wie etwa im Vorsteher unberührt.⁷³ Markus Lersch hat darauf hingewiesen, bei der Untersuchung der Äußerungen zur Realpräsenz besonders den Wortlaut zu berücksichtigen, da sich besonders an Präpositionen der jahrhundertelange Streit zwischen den Konfessionen entzündet hat. Dabei fällt eine bestimmte Terminologie auf, welche je nach Kontext in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* unterschiedlich in Erscheinung tritt.⁷⁴ So wird eben an jenen Stellen, welche Konsens hinsichtlich des Gehalts von Abendmahl/Eucharistie ausweisen beziehungsweise postulieren möchten, „die als Selbstgabe und ‚Personalpräsenz‘ beschriebene Gegenwart Jesu Christi nie als *in* oder *unter* den Gestalten von Brot und Wein liegend oder mit

⁷² Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 61f.

⁷³ Vgl. Kurt KOCH: „*Gemeinsam am Tisch des Herrn*“ – *Bereits heute? Rückfragen an das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 35-70, hier: 47f. Dies verdeutlicht, dass die Präsenz nach dem Votum „nicht ekklesial qualifiziert“ ist, wie Barbara Hallensleben folgert: HALLENSLEBEN: *Gemeinsam als Leib des Herrn*, hier: 29.

⁷⁴ Vgl. Markus LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein? Das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ und die Frage nach der Realpräsenz Jesu Christi in Abendmahl und Eucharistie*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 217-244, hier: 224.

dem naheliegenden Terminus *Realpräsenz* ausgedrückt“⁷⁵, sodass Christus sich *mit* den Gestalten gibt oder *in der Feier* oder *in Wort und Mahl* schenkt⁷⁶.

Laut Koch ist die generelle Art und Weise, wie im Votum Übereinstimmung bei der Lehre bezüglich Realpräsenz darstellt wird, nicht ohne die *Leuenberger Konkordie* zu verstehen, welche ein zentrales Modell innerevangelischer Verständigung ausweist.⁷⁷ Dabei hat man Helmut Hoping zufolge für eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft die ökumenische Methode des differenzierten Konsenses angewandt, um eine Gemeinschaft bekenntnisverschiedener und einander teils widersprechender kirchlicher Realitäten zu realisieren.⁷⁸

Analog zur *Leuenberger Konkordie* findet auch im Votum der differenzierte Konsens Berücksichtigung, wenn etwa allgemeine Formulierungen für das Präsenzverständnis als gemeinsamer Nenner dienen und so Differenzen bei beispielsweise der somatischen Realpräsenz verschwiegen werden. Dabei wird selbst die *Leuenberger Konkordie* als expliziter Bezugspunkt für den gemeinsamen Nenner der *mit*-Formulierung in verschiedener, aber stets verkürzter Weise angeführt, um weitere kontroverstheologische Standpunkte beiseitezulassen.⁷⁹ Würde es keine Differenzen geben, hätte das Votum hier weitere Gemeinsamkeiten festgestellt, was zentrales Anliegen des Textes ist. Eine Rezeption des im Votum festgestellten Präsenzverständnisses und der dahinterstehenden Methode bedeutet katholischerseits die Annahme eines selbst innerevangelisch nicht gemeinsam geteilten Verständnisses des Herrenmahls, was durch die unterschiedliche Akzeptanz der dem Votum zugrunde liegenden Ansichten der *Leuenberger Konkordie* deutlich wird.⁸⁰

Es kann für Koch dem Text nicht widersprochen werden, wenn die Personalpräsenz wesentlich für die Feier des Herrenmahls ist, aber dafür sind eben nach katholischer Überzeugung die „Gaben von Brot und Wein die realisierenden sakramentalen Zeichen“ und eben diese

⁷⁵ Ebd., hier: 225.

⁷⁶ Vgl. ebd., hier: 225f. Allerdings schenkt sich nach dem biblischen Befund des Votums hinsichtlich des Abendmahlsgeschehens Jesus *in* Brot und Wein: Vgl. ebd., hier: 227. Und an anderer Stelle wird diesbezüglich festgehalten, dass „sich das Wesen der Mahlgaben durch die im Wort verkündigte Bezugnahme auf den ursprungsgetreuen Beginn in der Stiftung durch das Lebensgeschick Jesu Christi verwandelt“: LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 61f. Davon bleibt jedoch die Überzeugung des Votums unberührt, welche die *mit*-Formulierung oder bestimmte *in*-Umschreibungen wählt, um den Konsens beim Präsenzverständnis auszuweisen: Vgl. LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 227.

⁷⁷ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 108.

⁷⁸ Vgl. HOPING: *Mein Leib für euch gegeben*, 422f. Lehrdifferenzen sind so auch hinsichtlich des Präsenzverständnisses bewusst ausgeklammert worden: Vgl. ebd., hier: 427f.

⁷⁹ Vgl. LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 225-227.

⁸⁰ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 108.

Überzeugung einer somatischen Realpräsenz wird im Votum nicht hinreichend ausgewiesen.⁸¹ Darin werden mit Lersch Ausdrucksweisen wie jene von der Realpräsenz, von der Gegenwart *in, sub et cum* oder der Transsubstantiation, welche eine stärkere Bindung an die Gestalten ausdrücken, für die Darlegung von Abendmahl/Eucharistie als rückständig angesehen.⁸² *Gemeinsam am Tisch des Herrn* ist dabei aus Sicht der römischen Kurie als Rückschritt im Vergleich zu traditionell lutherischen Positionen sowie zu mehreren Übereinstimmungen im lutherisch-katholischen Gespräch zu betrachten.⁸³ Zwar kann das Votum nach Lersch auch als Fortschritt der ökumenischen Bemühungen gelten, wenn durch den Konsens hinsichtlich der Personalpräsenz historisch-konfessionelle Streitigkeiten „um ein verdinglichtes Eucharistieverständnis [...], um die Vergegenwärtigung des ganzen Christus [...] oder um die Vollständigkeit dieser Vergegenwärtigung“ durch Brot und Wein nahezu vollständig beigelegt sind⁸⁴, aber dieser positiven Sicht stehen eben ungenügende Feststellungen beziehungsweise Forderungen bezüglich der somatischen Realpräsenz und damit der *conversio/mutatio* der Gestalten entgegen, die reformierten Traditionen entsprechen. Selbst Kontrapunkte der *Arnoldshainer Abendmahlsthesen*, welche somatische Überzeugungen stärker ausweisen, finden keine hinreichende Beachtung, sodass in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* jene lutherischen Annahmen ausbleiben, welche eine Trennung zwischen leiblicher und geistlicher Kommunion klar ablehnen und eine *manducatio impiorum* gewissermaßen für möglich erachten. Die klassisch lutherische Lehre einer temporären Bindung *in, mit* und *unter* den Gestalten *in usu* kann im Votum ebenfalls durch das schwache Bekenntnis an eine somatische Realpräsenz kaum erhalten werden, sodass ebenso die katholische Auffassung der dauernden Gegenwart nicht anzunehmen ist.⁸⁵ Hinsichtlich der Frage nach der Dauer der Präsenz Christi hat das Votum schlicht festgestellt, dass jene so lange andauere, „wie ein Zusammenhang zwischen der vergegenwärtigenden Worthandlung und der Zeichengabe von Brot und Wein noch erkennbar ist“, wobei der Gebrauch für die Krankenkommunion zu berücksichtigen sei.⁸⁶

⁸¹ Ebd., hier: 107.

⁸² Vgl. LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 226f.

⁸³ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 226.

⁸⁴ LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 228.

⁸⁵ Vgl. ebd., hier: 228-231. Wenn systematische Aussagen von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* nun die Präposition *mit* oder andere Umschreibungen verwenden, um mangelnden Konsens bezüglich der somatischen Realpräsenz zu überbrücken, so bleibt auch unerwähnt, wie in neuen Worten gegen einen ausschließenden Bekenntnisduktus für die konfessionelle Annäherung ein solcher Konsens bezüglich Realpräsenz ausgewiesen werden kann, der etwa die auf je eigene Weise von der katholischen Kirche oder von traditionell lutherischen Gemeinschaften geteilten Überzeugungen hinreichend berücksichtigt: Vgl. ebd., hier: 232f.

⁸⁶ LEPPIN – SATTler (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 67.

Laut Lersch hat Martin Luther die *conversio/mutatio* als wesentlich für den christlichen Glauben selbst gesehen, sodass für eine bestimmte Sichtweise lutherischer Theologie die Realpräsenz *in, unter* und *mit* den Gestalten von Brot und Wein wegen der untrennbaren Beziehung zum Rechtfertigungsglauben als *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gilt. Die Predigt des Evangeliums sowie die dem Evangelium gemäße Feier der Sakramente als lutherische Merkmale von Kirche sind dabei anhand einer Hermeneutik der Realpräsenz als notwendiges Medium des rechtfertigenden Glaubens gleichrangig kumulativ anzusehen. Der von Gott im Menschen gewirkte Glaube als Heilsgewissheit des *pro me* des Kreuzestodes Jesu vollzieht sich eben durch Evangeliumsverkündigung und die jener gemäßen Feier des Sakramentes, was in der Realpräsenz auf gleiche Weise kumulativ erfahren wird. Die Gewissheit des rechtfertigenden Glaubens erwächst dabei der objektiv gegebenen, somatischen Präsenz Christi im Abendmahl und ist trotz eines Primats der Wortverkündigung für Luther eben dort gegeben, wo Wort und Sakrament zusammenkommen.⁸⁷ Wenn nun sowohl der Konsens der *Leuenberger Konkordie* als auch jener von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* vor allem aus lutherischer Sicht in einem zentralen Bereich ambivalent sind, kann man mit Kasper berechtigt fragen: „Ist Luthers eigene Position [...] vereinbar mit der von den lutherischen Kirchen weithin akzeptierten Position der Leuenberger Konkordie, und sind die lutherisch-reformierten Kontroversen über die Realpräsenz überwunden?“⁸⁸ Katholischerseits ist der Glaube an die bleibende somatische Realpräsenz freilich als Vermittlung zwischen äußerem Zeichen (*sacramentum tantum*) und innerer Wirkung (*res sacramenti*) für die Gewissheitsstiftung zentral, wie Lersch bekräftigt.⁸⁹

Die Feier von Abendmahl/Eucharistie sei für den Text an die leibliche Präsenz der Gemeinde gebunden, wobei Wort- und Mahlgeschehen nicht voneinander zu trennen seien. Die Kommunion unter beiden Gestalten gelte als Norm. Das Abendmahl/Die Eucharistie solle sonntäglich gefeiert werden, wobei die Leitung von einer ordinierten Person wahrgenommen werde.⁹⁰

Ohne an dieser Stelle auf das genaue Verständnis des ordinierten Amtes einzugehen, wird die Bedeutung der Ordination Koch zufolge gerade seitens kirchlicher Gemeinschaften evangelischer Tradition selbst angefragt. So haben etwa im Zuge der COVID-19-Pandemie

⁸⁷ Vgl. LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 235-239. Das verdeutlicht Luthers Festhalten an den Einsetzungsworten bei der Feier des Abendmahls mit deren Identifikationsleitung hinsichtlich der Gestalten als Ausdruck der Heilsgewissheit: Vgl. ebd., hier: 237.

⁸⁸ Walter KASPER: *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2011, 196.

⁸⁹ Vgl. LERSCH: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein?*, hier: 239f.

⁹⁰ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 63.

zahlreiche Landeskirchen ihren Mitgliedern Hausabendmahlsfeiern ohne ordinierte Person erlaubt. Dass dies keine Ausnahme bildet, zeigen auch Äußerungen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), wonach jede Christin beziehungsweise jeder Christ im Prinzip die Sakramente verwalten kann.⁹¹

Weil seitens der römisch-katholischen Kirche die Einmaligkeit des Opfers Christi am Kreuz betont und die Eucharistie als Vergegenwärtigung dessen betrachtet werde, haben nach *Gemeinsam am Tisch des Herrn* diesbezügliche kontroverstheologische Auffassungsunterschiede an Bedeutung verloren. Formulierungen bleiben aber bedenklich, welche nicht hinreichend ausdrücken, dass Christus Subjekt des Opfers sei und bleibe. Die Teilhabe am Opfer solle den Getauften die Antwort ermöglichen, sich selbst in die Bewegung der Hingabe hineinzubegeben, freilich ohne dabei etwas falsch mitzuvollziehen. Dennoch gäbe es Traditionen, die nach sorgsamer Prüfung zu reformieren seien.⁹²

Die Kritik des Votums richtet sich hier vor allem gegen Darbringungsaussagen in den zugelassenen Hochgebeten des geltenden römischen Ritus, wobei hier der lutherisch-katholische Dialog bereits breite Übereinstimmungen ausgewiesen hat. Dabei bringen gerade jene Aussagen der Eucharistiefeier zum Ausdruck, dass auch die ekklesiale Dimension des Opfers einen wesentlichen Bestandteil bildet.⁹³ Bemerkenswerterweise beruft sich *Gemeinsam am Tisch des Herrn* hinsichtlich des Opfercharakters von Abendmahl/Eucharistie sogar auf das Zweite Vatikanische Konzil und verweist auf dessen erste Konstitution *Sacrosanctum Concilium*. Dies geschieht allerdings auf ungenügende, fragmentarische Weise.⁹⁴ Ein genaueres Studium dieses Textes würde ein differenzierteres Bild und damit einen anderen Rückschluss erlauben, wenn es etwa heißt:

„Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen.“⁹⁵

⁹¹ Vgl. Kurt KOCH: *Offener Brief an Volker Leppin als Antwort auf sein Interview in katholisch.de*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 262-268, hier: 264f. Damit ist die wesentliche Frage nach dem Verständnis der Auffassung der *Confessio Augustana* verbunden, wonach sowohl für die Predigt als auch für das Reichen der Sakramente die ordentliche Berufung („rite vocatus“) notwendig ist: CA XIII (BSELK, 109; DINGEL).

⁹² Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 63-67.

⁹³ Vgl. KOCH: „*Gemeinsam am Tisch des Herrn*“ – *Bereits heute?*, hier: 49f. Das Opfer Christi kann eben nicht von der durch sie realisierten Kirche getrennt werden.

⁹⁴ Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 149f.

⁹⁵ SC 47.

2.6. Die Leitung der eucharistischen Feiern

Die Zuständigkeit für öffentliche Predigt und den Vorsitz bei den sakramentlichen Feiern sei nach dem Votum evangelischer- sowie katholischerseits unter Rückgriff auf eine reformatorisch verortete Terminologie hinsichtlich der Kennzeichen der sichtbaren Kirche an die Ordination mit den zentralen Elementen Handauflegung und Gebet gebunden.⁹⁶ Dabei wird auf die Aussage der *Confessio Augustana* verwiesen, wonach es eben eine ordentliche Berufung („rite vocatus“) braucht, um sowohl predigen als auch die Sakramente reichen zu dürfen.⁹⁷ Jedoch ist die Auffassung dieser Weisung innerevangelisch Gegenstand pluraler Auseinandersetzungen, welche evangelische Positionen der Gegensätzlichkeit prägen. Den Grund dafür bilden unterschiedliche Antworten der Landeskirchen auf die Frage, ob die in der *Confessio Augustana* geforderte Berufung die Ordination oder schlicht die Delegation durch eine ordinierte Person meint, womit die Möglichkeit zur Leitung der Feier des Abendmahls durch eine nichtordinierte Person gegeben ist.⁹⁸ Wie bereits erwähnt, kann nach grundsätzlichen Aussagen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland jede getaufte Christin, jeder getaufte Christ aufgrund des angenommenen allgemeinen Priestertums prinzipiell die Sakramente verwalten, weswegen ein Tor für das Abendmahl unter der Leitung einer nichtordinierten Person zumindest in einer Krisensituation eröffnet ist. So ist der in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* ausgewiesene Konsens, die Leitung von Abendmahl/Eucharistie erfordere eine ordinierte Person, aus evangelischer Sicht wahrscheinlich mehr wegen der praktischen Ordnung erfolgt, als katholischerseits an Bischöfen beziehungsweise Priestern aufgrund sakramentaler Unverzichtbarkeit festgehalten werden muss.⁹⁹ Diesbezüglich ist darauf hinzuweisen, dass eine allgemeine Redeweise vom ordinierten Amt, welche nicht explizit die Bestimmung zur Leitung von Abendmahl/Eucharistie angibt, katholischerseits diese Bestimmung angesichts der *ordinatio diaconalis* im dreigliedrigen Ordo nicht automatisch impliziert. Die eindeutige Auffassung von Ordination zum Dienst an Wort und Sakrament gibt laut Körtner evangelisches Verständnis wieder¹⁰⁰, was die konfessionelle Färbung der Begrifflichkeit verdeutlicht. Allerdings ist etwa das Bild in einigen evangelischen

⁹⁶ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 69-72.

⁹⁷ CA XIII (BSELK, 109; DINGEL).

⁹⁸ Vgl. HOPING: *Mein Leib für euch gegeben*, 432f.

⁹⁹ Vgl. WOLLBOLD.: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 116.

¹⁰⁰ Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER: *Ordination*, in: Standpunkt. Schriftenreihe des evangelischen Bundes Österreich 246 (2022) 3-7, hier: 3-6.

Landeskirchen Deutschlands durchaus vielfältiger, sodass auch evangelischerseits jeweils darzulegen ist, auf welches ordinierte Amt man sich bezieht.¹⁰¹

Das an die Ordination gebundene Amt für die Leitung von Abendmahl/Eucharistie sei dem Votum zufolge aufgrund des Dienstes für das Sein von Kirche mit ihrer Apostolizität und Einheit selbst notwendiger Bestandteil von Kirche.¹⁰² Was jedoch konfessionell unter dieser Überzeugung verstanden wird, ist verschieden und erfordert die Klärung der unterschiedlichen Zugänge zum Amtsverständnis.

Um dabei etwa den Wandel an Ausdifferenzierungen hin zum dreigliedrigen Amtsverständnis der katholischen Kirche mit den zur Leitung der Eucharistiefeier befähigten Bischöfen und Priestern zu verstehen, ist mit Bihl der Hintergrund der sich ausformenden Vollmacht zu berücksichtigen, welcher gegeben ist, wenn den Aposteln von Jesus Christus selbst Vollmacht anvertraut worden ist und jene Vollmacht bleibend durch die dritte göttliche Person erhalten wird. Der Primat Jesu ist und bleibt dabei von zentraler Bedeutsamkeit. Die Vollmacht der Apostel ist dabei stets Teilhabe an Jesu Vollmacht als von Jesus Christus geschenkte Teilgabe. Systematisch-theologisch muss dem eine zu leistende Differenzierung zwischen Vollmacht, Amt und deren dynamischem Zueinander entsprechen, da in der Kirche nicht das konkrete Amt der Apostel, sondern deren Teilhabe an Vollmacht im Wirken des Heiligen Geistes erhalten ist. Weil diese Vollmacht nichts Abstraktes, Nebulöses ist, wird sie im Amt konkretisiert und so ist die Teilhabe an der von Jesus Christus geschenkten Vollmacht kirchlich-personal dem sich entwickelnden Amt im Raum der Kirche anvertraut, was sich in ein dreigliedriges Amt mit unterschiedlicher Teilhabe an der Vollmacht ausdifferenziert.¹⁰³ Dabei wird die untrennbare Relation zu Kirche als Ganzer und ihrem konstitutiven Charakter für das Amt in seiner Kollegialität bezüglich der Teilhabe an der Vollmacht sichtbar. Jene Vollmacht ist in der Kirche und gewissermaßen der Kirche selbst anvertraut und damit ist es Kirche, die innerhalb ihres geschichtlichen Weges unter dem Beistand des Heiligen Geistes hinsichtlich der zentralen Authentizität zum delegierenden Handeln Christi Normen und Ämter konkretisiert hat, mit deren Hilfe bevollmächtigte Handlungen vollzogen werden. So ist das Amt untrennbar verbunden mit dem Wirken Jesu Christi, dem Wirken des Heiligen Geistes und dem Wirken der Kirche, wobei die Delegation Christi die unerlässliche Grundlage bildet.¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: *Der Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten*. In der *Evangelischen Kirche im Rheinland* (April 2011). URL: https://gemeinde-kirchenentwicklung.ekir.de/wp-content/uploads/2020/12/fb_praedikanten_dienst.pdf [Abruf: 8. April 2026].

¹⁰² Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 70f.

¹⁰³ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 126f.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., hier: 131. Für das bevollmächtigte Wirken des Amtes zur Leitung der Eucharistie ist katholischerseits die Einsetzung durch Christus zum Stellvertreter sowie das Mandat zum *agere in persona Christi* notwendig; Vgl.

Die gestiftete Teilhabe an Christi Vollmacht erschöpft sich zwar nicht in den jeweiligen Amtsträgern, wie Wollbold bemerkt, aber diese sind dennoch „ein unverzichtbarer Garant der Verbindung mit diesem Ursprung“ für die Realisierung der Vollmacht heute, was die materielle, personale Sukzession zu einer allein nicht ausreichenden, aber unverzichtbaren Bedingung macht.¹⁰⁵ Bezüglich der Sukzession durch die Ordination hält *Gemeinsam am Tisch des Herrn* fest, dass Handauflegung und Gebet keine Garanten für die Apostolizität bilden und der Veränderung unterliegen.¹⁰⁶ Dass mit der Sukzession unter Wahrung einer beliebigen Form nicht auch automatisch die Apostolizität verbürgt ist, hat etwa schon Papst Leo XIII. lehramtlich angenommen, wenn er Weihen in der anglikanischen Kirche trotz anzunehmender historisch-personaler Nachfolge katholischerseits für ungültig erklärt hat.¹⁰⁷ Weiters ist Sukzession und mit ihr die personale Delegation der Teilhabe an Vollmacht im geschichtlichen Raum der Kirche nicht zwangsläufig an die Handauflegung gebunden, sodass für die notwendige Übertragung auch rein mündliche oder schriftliche Weisen vor aller liturgischer Ausdifferenzierung unter kirchlicher Rückbindung als möglich und legitim erscheinen, was die Annahme einer unveränderlichen Gestalt für Bihl als unzutreffend abweist. All das verdeutlicht unter Bezogenheit auf das Handeln Christi die ordnende Rolle von Kirche im Heiligen Geist, die regelt, wann beziehungsweise wie der Auftrag Christi authentisch übertragen wird. Die Vorstellung von einer alles verbindenden Weise der Handauflegung ist so zwar Fiktion, weist aber inhaltlich die zentrale Tatsache der ununterbrochenen Weitergabe der Teilhabe an Christi Vollmacht richtig aus.¹⁰⁸

Die Spannungen hinsichtlich Sukzession sind im ökumenischen Gespräch im Verständnis des bischöflichen Amtes konzentriert, an dessen konkreter Ausdifferenzierung sich die Konfessionalisierung vollzieht.¹⁰⁹ Zur apostolischen Sukzession mit ihrer Bedeutung für das

ebd., hier: 130f. Mit dem geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche sieht die Kirche dies bei jenen gegeben, welche die Bischofsweihe oder die Priesterweihe gültig empfangen haben, was den Diakonat gewissermaßen als eigenen Fall ausweist: vgl. c. 1009 §3 CIC. Wie ist das Bewusstsein zur Weitergabe der Teilhabe an Christi Vollmacht erwachsen? Im Raum der Kirche findet sich hier von den Wurzeln her einerseits die Möglichkeit, dass sich die Apostel für die Weitergabe als legitimiert angesehen haben, andererseits ist auch die persönliche Beziehung zu Christus zu berücksichtigen, welche schon vom konstitutiven Element der Delegation Christi her immer in einer gewissen Weise notwendig ist. Beides ist zusammenzuhalten und lässt zum einen erkennen, dass Kirche in der Autorisierung zur Weitergabe den legitimen Ausdruck des Auftrags Christi und deren Erhalt gesehen hat sowie zum anderen, dass dabei das Amt stets im Dienst des nicht instrumentalisierbaren Christus verstanden worden ist. Gerade dies macht deutlich, dass es trotz Delegation weiterhin die eine Vollmacht Christi und nicht eine geänderte Form der Kirche ist: Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 131f.

¹⁰⁵ WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 153.

¹⁰⁶ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 75f.

¹⁰⁷ Vgl. DH 3315-3319.

¹⁰⁸ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 135-138.

¹⁰⁹ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 255. Wenn das Bischofsamt mit Neuner als „Amt der synchronen und der diachronen Einheit der Kirche“ aufzufassen ist, so hat aus katholischer Sicht „die Preisgabe dieses Amtes

ordinationsgebundene Amt gehöre für die katholische Kirche nach *Gemeinsam am Tisch des Herrn* notwendig eine Ordnung des Bischofsamtes, welche eine personale, kollegiale und gemeinschaftliche Ausgestaltung habe.¹¹⁰ Dabei weist Bihl zufolge das Bischofsamt in seiner Kollegialität die kirchlich-personal anvertraute Teilhabe an der Vollmacht in der Nachfolge der Apostel besonders aus.¹¹¹ Es untersteht dem Auftrag, „der Übereinstimmung der Kirche mit ihrem Ursprung, also der Apostolizität zu dienen“ und „macht greifbar [...], dass der Glaube der Kirche, der Glaube der Apostel ist, den die Kirche empfangen, nicht gemacht hat“, wie Neuner deutlich macht.¹¹² Die personale Sukzession des Bischofsamtes in der Nachfolge der Apostel ist hierfür ein notwendiges Zeichen für die Apostolizität als Ursprungstreue und Einheit von Kirche. Das bischöflich verfasste Amt in kontinuierlicher Nachfolge der Apostel und Kollegialität gehört so geradezu zum Sein von Kirche, damit diese apostolisch und eins ist, wenngleich der Amtsträger alleine eben nicht automatisch für die Apostolizität und Einheit von Kirche bürgt.¹¹³

Im Votum werde als Äquivalenz die presbyterale Sukzession aus dem evangelischen Raum interpretiert, um bezüglich einer personal gestalteten, apostolischen Sukzession Übereinstimmung zu erzielen.¹¹⁴ Trotz gewisser, aus katholischer Sicht zwar stets bischöflich vermittelter und so indirekter Überschneidungen unterläuft *Gemeinsam am Tisch des Herrn* die geltende katholische Lehre des bischöflichen Amtes und stützt sich dabei laut Wollbold auf singuläre, mittelalterlich-päpstlich verliehene Privilegien bestimmter Priester für die Weihespendung bis hin zur Priesterweihe.¹¹⁵ Einerseits ist hier die genaue Praxis dieser Weihen hinsichtlich des genauen Vollzug umstritten und andererseits haben sie als „seltene Ausnahmen auch nicht die Qualität der Tradition als *locus theologicus*.“¹¹⁶

durch die Reformatoren nicht nur zur Aufsplitterung in zahllose sich gegenseitig ausschließende kirchliche Einzelgemeinschaften, sondern vor allem zum Bruch mit der apostolischen Botschaft“ geführt: Vgl. ebd. Damit ist laut Wollbold im Ökumenismusdekret die Redeweise vom *defectus* hinsichtlich kirchlicher Gemeinschaften evangelischer Tradition verbunden. Aus katholischer Sicht wird darunter verstanden, dass besonders aufgrund des Fehlens des gültigen Amtes auch die Eucharistie nicht erhalten ist. Dies markiert der sakramententheologische Terminus *defectus* als Fehlen einer Notwendigkeit für die Gültigkeit einer sakramentalen Handlung. Die Bewertung *defectus* bedeutet allerdings nicht, dass gar keine Elemente evangelischer Amtsverständnisse gewürdigt werden können, sondern dass deren Auffassungen schlicht nicht dem Ordo-Sakrament entsprechen: Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 157-160.

¹¹⁰ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 72f.

¹¹¹ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 139.

¹¹² NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 253.

¹¹³ Vgl. ebd., 253-255.

¹¹⁴ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 73. Auch für Luther selbst ist die Sukzession nicht komplett abzulehnen gewesen: Vgl. WA 11, 413, Z. 28-31.

¹¹⁵ Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 151f.

¹¹⁶ Ebd., hier: 152.

Die Apostolizität sei nach dem Votum vielfältig unter Rückbindung an das Korrektiv der Schrift zu sichern, sodass Sukzession auch evangelisch als *successio verbi* verstanden werden könne.¹¹⁷ Neuner folgend ist für die evangelische Seite Kirche eben dann apostolisch, ursprungstreu, wenn ihre Lehre mit jener der Apostel übereinstimmt, was mit dem *sola scriptura*-Prinzip gesichert wird, sodass sich hier zu klärende Kontroversen anhand der konfessionell angenommenen Verhältnisbestimmungen zwischen Schrift, Tradition und Kirche sowie der Amtsverständnisse ergeben.¹¹⁸ Nach evangelischer Auffassung im Sinne des Ökumenischen Arbeitskreises diene das ordinierte Amt demzufolge dem Sein der apostolischen sowie einer Kirche und gehöre zu diesem Sein, wenn es in einer Sukzession zum Wort der Schrift gemäß Auffassung reformatorischer Theologie stets ursprungsgetreu das Evangelium öffentlich verkünde und die Feier der Sakramente leite.¹¹⁹ Das Amt unterliegt hier einer Funktionalisierung sowie einer Überprüfbarkeit, womit sich zu erörternde Fragen bezüglich einer Kriteriologie ergeben.

Allgemein kann in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* Konsens hinsichtlich des Amtsverständnisses für den Vorsitz von Abendmahl/Eucharistie erzielt werden, weil ungenügend zwischen dem allgemeinen/gemeinsamen Priestertum und dem Amtspriestertum differenziert wird.¹²⁰ Das Amtspriestertum wird darin aus Sicht der römischen Kurie deutlich auf seine Funktion reduziert und ein umgangssprachlich als *heißes Eisen* ausgewiesenes, kontroversielles Thema wie die Frauenordination bleibt unerörtert.¹²¹ Im Votum erfolgt Hopping zufolge eine ekklesiologisch unberührte, pneumatologische Sichtweise auf das Amtspriestertum, wenn jene Ämter an ihrer Leistung zu messen sind.¹²² Der Text weist diese zentrale Annahme am Ende des Abschnitts verdichtet aus, wenn es heißt:

„Die Treue zum apostolischen Ursprung wird in der Nachfolge Jesu Christi nicht von Menschen garantiert, sie ist vielmehr eine Gabe des Geistes Gottes. [...] Kirchliche Dienstämter wirken in der Kraft des Geistes Gottes durch die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament; die erfahrene, von der Gemeinschaft der Getauften wahrnehmbare geistliche Wirksamkeit der Ämter begründet das geistliche Urteil über die Valenz der Dienstämter.“¹²³

¹¹⁷ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 74f.

¹¹⁸ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 253-254.

¹¹⁹ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 70.

¹²⁰ Vgl. Helmut HOPING: *Grundeinverständnis hinsichtlich Eucharistie und Abendmahl? Das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ scheitert an seiner ökumenischen Hermeneutik*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 79-96, hier: 89.

¹²¹ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 225f.

¹²² Vgl. HOPING: *Grundeinverständnis hinsichtlich Eucharistie und Abendmahl?*, hier: 89.

¹²³ LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 76.

Folglich kann man nach Bihl empirisch anhand des Kriteriums der geistlichen Wirksamkeit beurteilen, ob einem Amt beziehungsweise personal konkretisiert einer Amtsträgerin, einem Amtsträger auch tatsächlich Apostolizität zukommt, was die Legitimität anfragt. Einem solchen, donatistisch anmutenden Ansatz ist gewiss kritisch zu begegnen, wenn die persönliche Leistung den verbindlichen Maßstab bildet.¹²⁴ Weiters ist damit entgegen der im Votum selbst geforderten öffentlichen Wahrnehmbarkeit die Gefahr einer unklaren Abgrenzung der Ämter gegeben, wenn wohl, „jede Wirkung auf ein Amt hinausläuft“, weswegen es ein zweites Kriterium braucht, „um die Wirksamkeit des Wirkens eines Amtsträgers und die Wirksamkeit eines Getauften ohne Amt zu unterscheiden.“¹²⁵ Die geistliche Wirksamkeit als Ausweis der Bevollmächtigung einer Amtsträgerin, eines Amtsträgers widerspricht mit Wollbold aus katholischer Sicht klar Kernelementen der Lehre des *ex opere operato* im Kontext der Sukzession, wonach Gültigkeit und Erlaubtheit der sakramentalen Handlung anhand einiger, objektiv zu erfüllender Bestände zu klären sind und so unabhängig von der Person die Gültigkeit und die Erlaubtheit der *ordinatio diaconalis vel sacerdotalis* beziehungsweise der *consecratio episcopalis* festgestellt werden können.¹²⁶

Katholische und evangelische Seite betonen laut dem Votum, dass die Ordinationshandlung für die Leitung von Abendmahl/Eucharistie eine Geistgabe vermittle, die ganze Person zum Dienst an Wort und Sakrament bestimme und einmalig sei. Obwohl kirchliche Gemeinschaften evangelischer Tradition deren ordiniertes Amt auf gewisse Weise als von Gott eingesetzt betrachten, lehnen sie nicht nur die Sakramentalität der Ordination ab, da die Handlung nicht neutestamentlich durch Christus gefordert sei, sondern auch einen durch die Ordination vermittelten *character indelebilis*, was als Kritik an der Vorstellung eines höheren Gnadenstandes zu verstehen sei und nicht die lebenslange Beauftragung mit dem Amt ausschließe.¹²⁷

Wie Neuner festhält, weist die katholisch verortete Lehre vom *character indelebilis* keine Art von Überlegenheitsanspruch oder ein Mittel zur Heiligung der eigenen Person aus. Taufe, Firmung, die Weihe zum Bischof, zum Priester und zum Diakon prägen die empfangende Person unterschiedlich, aber bleibend, was die Wiederholbarkeit einer gültig vollzogenen Handlung ausschließt. So wird besonders die Praxis der Einmaligkeit anhand dieser Lehre

¹²⁴ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 145.

¹²⁵ Ebd. Diesbezüglich drängt sich auch die Frage auf, welche konkrete Folge die Unwirksamkeit einer Amtsträgerin, eines Amtsträgers für die jeweilige Person hätte.

¹²⁶ Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 150.

¹²⁷ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 71f.

ausgedrückt, für die es eben Konsens mit der evangelischen Seite gibt.¹²⁸ Im Votum wird allerdings aus katholischer Sicht die eigentliche, relationale Sinnspitze des *character indelebilis* durch Bischofs- beziehungsweise Priesterweihe hinsichtlich Bevollmächtigung zur Leitung des Herrenmahls unterschlagen, wonach das Zustandekommen der Bevollmächtigung bezüglich der grundlegenden Delegation Christi mit dem *character indelebilis* dauerhaft erhalten ist. Die bei Bihl angenommene Bevollmächtigung aus der Einsetzung Christi zum Stellvertreter sowie zum Handeln *in persona Christi*, was katholischerseits als authentisch zum delegierenden Handeln Christi und so wesentlich für das bevollmächtigte Wirken von Bischöfen und Priestern erkannt worden ist¹²⁹, wird einer zu Weihenden Person bleibend eingeprägt.

Weitere, im Votum unerwähnte Kontroversen hinsichtlich des Amtsverständnisses für die Leitung von Abendmahl/Eucharistie herrschen in der Zölibatsfrage, wobei die katholische Kirche vor allem durch die unierten Ostkirchen mit der Möglichkeit verheirateter Priester den Zölibat für Priester relativ voraussetzt sowie in der Frage der Zulassung von Frauen zur Ordination¹³⁰, für welche katholischerseits die Denkfigur der *similitudo naturalis* in Relation zur Hochzeitsmetaphorik der Schrift bemüht wird, sodass in der Eucharistiefeier als Ausweis dieser Verbindung mit der Eucharistie als dem einen Fleisch von Christus und der Kirche der Bräutigam Christus durch einen männlichen Priester dazustellen ist¹³¹. Als im Glauben erkannte Aussageweise des Heilswirkens liegt eine Bindung an die Symbolsprache der Schrift vor, welche damit immer Erfahrungsbezogenheit und Wirklichkeit bezeichnet. Diese geschichtlich gebundene Symbolsprache ist gewiss fragmentarisch, aber zugleich eben Weise der stets einen Kirche, die Wirklichkeit des Heilshandelns Christi mit dem unter Vorbehalt stehenden, aber auch vorweggenommenen, eschatologisch Neuen auszuweisen.

2.7. Das Verhältnis zwischen Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft

Für die Mahlgemeinschaft sei nach *Gemeinsam am Tisch des Herrn* nicht nur die gegenseitige Anerkennung der Ämter erforderlich, sondern auch die Frage nach dem Zusammenhang

¹²⁸ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 252f.

¹²⁹ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 130f. Die Lehre, der Bischof beziehungsweise der Priester handelt *in persona Christi*, berücksichtigt die Differenz zwischen Schwäche der Person und der Stärke des Auftrags. Trotz einer mangelnden sittlichen Disposition des Menschen ist der Dienst gültig, da Christus immer selbst das Sakrament spendet: Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 252.

¹³⁰ Vgl. ebd., 258.

¹³¹ Vgl. Raniero CANTALAMESSA: *Die Kirche lieben. Meditationen zum Epheserbrief*, Freiburg i. Brg. 2005, 59-72.

zwischen Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft zu klären.¹³² Das Votum macht sich hierfür laut Koch weitestgehend Zugänge der *Leuenberger Konkordie* mit einer protestantischen Auffassung von Kirchengemeinschaft zu eigen, womit Widerspruch zur katholischen Position besteht, wenn evangelischerseits demnach auch ohne volle, sichtbare Kirchengemeinschaft die Abendmahlsgemeinschaft nicht ausgeschlossen ist, während die katholische Kirche konkrete Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen-, und Eucharistiegemeinschaft voraussetzt.¹³³ Die Relation zwischen Eucharistie und Einheit der Kirche ist katholischerseits wesentlich, „weshalb es keine eucharistische Gemeinschaft ohne kirchliche Gemeinschaft und auch keine kirchliche Gemeinschaft ohne eucharistische Gemeinschaft geben kann.“¹³⁴ Auch Martin Luther wird eine Zusammengehörigkeit zwischen Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft angenommen haben, wenn für ihn das Herrenmahl einerseits die Gemeinschaft mit Christus und andererseits die Gemeinschaft zwischen den am einen Leib Christi Anteilhabenden begründet. Eine so auch sichtbare Verknüpfung zwischen Abendmahls- und Kirchengemeinschaft ist innerevangelisch auch bis zum Abschluss der *Leuenberger Konkordie* weitestgehend gemeinsame Überzeugung gewesen. Anhand der in jener Konkordie ausgewiesenen Bejahung von Abendmahlsgemeinschaft ohne volle Kirchengemeinschaft haben sich jedoch vermehrt kontroverstheologische Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft ergeben.¹³⁵

Wenn eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft handelt, dann ist immer eine gewisse zu begründende Relation zum Handeln Christi gegeben, sodass eine einseitige Positionierung mit nur einer handlungstragenden Person nicht angenommen werden kann.¹³⁶ *Gemeinsam am Tisch des Herrn* unterscheidet allgemein zwischen Christus als alleinigem Gastgeber des Mahls und

¹³² Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 77.

¹³³ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 109f.

¹³⁴ Ebd., hier: 110. Wenn der ekklesiale Horizont der Eucharistie in den zugelassenen Hochgebeten des geltenden römischen Ritus durch die Nennung des Bischofs von Rom, des Ortbischofs oder des ihm von Rechts wegen Gleichgestellten in kollegialer Verbundenheit, der Verstorbenen und der Heiligen aufgespannt wird, dann weist dieser jene *communio* aus, welche die Feier ermöglicht und zu welcher die Teilhabe an Eucharistie hinführt, denn diese ist nicht nur persönliche Anteilhabe am auferstandenen Herrn, sondern immer auch neu realisierte, ekklesiale Teilhabe und so Gemeinschaft mit der ganzen Kirche: Vgl. ebd. In Zeiten einer Vakanz des Apostolischen Stuhls beziehungsweise der Sedisvakanz einer Teilkirche wird die ekklesiale Ausrichtung und Teilhabe im ersten Fall durch die Nennung des Teilkirchenvorstehers und im zweiten Fall durch die Nennung des amtierenden Bischofs von Rom in kollegialer Verbundenheit ausgewiesen. Sofern zum selben Zeitpunkt beide Ämter vakant sind, festigt die Gemeinschaft des hierarchisch verfassten Amtes die ekklesiale *communio*: Vgl. MISSALE ROMANUM. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, 83.

¹³⁵ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 111.

¹³⁶ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 118f.

der nicht vermittelnd-regulierenden Kirche.¹³⁷ So zeugt für Hallensleben das Votum geradezu von einer entsubjektivierten Auffassung von Kirche¹³⁸, weswegen Bihl zufolge aufgrund der zu leistenden Ablehnung von Christus als exklusivem Handlungsträger das Subjekt für die andere, handlungstragende Rolle notwendig zu suchen und die damit verbundene Weise der Teilhabe an der Vollmacht zu klären ist. Denn da alleiniges Handeln Christi für unzutreffend gehalten werden muss und zugleich die Annahme des Handelns Jesu im Gottesdienst besteht, wird Vollmacht beansprucht, die eine konkrete, nachvollziehbare Gestaltung der Teilhabe daran über eine handlungstragende Seite braucht.¹³⁹ Ein kirchlich-personaler Ort von Teilhabe wird in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* substituierend reinterpretiert, wenn hier der Dienst der Kirche durch das schriftgemäße Bekenntnis oder vielmehr durch ein Bekenntnis ersetzt wird, das von Theologinnen und Theologen als Norm ausgewiesen wird, womit persönliche Annahmen zu Tradition und Kirche verbunden sind. Zwar ist nach dem Votum das Bekenntnis regulierend und scheint die Teilhabe zu verbürgen, aber dieser Annahme misst eine Gemeinschaft von Menschen mit ihren Zugängen normative Bedeutung zu, sodass letztlich an die Stelle des ordnenden Mittlerdienstes von Kirche eine bestimmte Gemeinschaft von Theologinnen und Theologen als handlungstragende Personen tritt, mittels schriftgemäßem Bekenntnis, welches von jenen konkretisiert worden ist, Teilhabe an Vollmacht versichert und damit kirchliche Ansprüche verbindet. So wird gewiss eine eigene, akademisch-theoretisch geprägte Verhältnisbestimmung zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und damit auch Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft ausgewiesen, welche ihre klaren Defizite beinhaltet. Um einen solchen Zugang überhaupt nachvollziehen zu können, ist der Hintergrund der Reformation mit ihren Folgen zu berücksichtigen.

Während ein Bekenntnis an sich dazu dient, den Glauben der Kirche nachzuweisen, so geht damit im Zuge des nachreformatorischen Phänomens der Konfessionalisierung der nicht unproblematische Vorrang von Bekenntnisinhalt vor Bekenntnisakt und folglich von abstrakt lehrhafter Theologie vor kirchlich gelebter Theologie einher, weswegen teilweise kirchlicher Glaube beansprucht, aber letztlich nicht eingelöst wird, wie Hallensleben darstellt. Mit einem solchen Vorrang ist eine doppelte Förderung der konfessionellen Trennung verbunden: Dialog nach innen und nach außen geschieht nicht mehr nach einer Logik des gemeinsamen kirchlichen Vollzugs, sondern nach einer Logik der Lehre, des Arguments und des Durchsetzens. Dies fördert konfessionelle, aber auch zunehmend innerkonfessionelle Strukturen mit ihren

¹³⁷ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 224.

¹³⁸ Vgl. HALLENSLEBEN: *Gemeinsam als Leib des Herrn*, hier: 21f.

¹³⁹ Vgl. BIHL: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, hier: 120-127.

Eigenständigkeiten vor dem Hintergrund freier Bindungen an Expertinnen und Experten, die für eine Seite Glaubensinhalte ordnen und damit Handlungsrückschlüsse verbinden. Infolgedessen löst sich Glaube zunehmend von seiner, für ihn wesentlichen Bezogenheit auf den gemeinsamen, diachron-synchronen, kirchlichen Vollzug und es bilden sich Strukturen, die meinen, für Kirche zu sprechen, obwohl sie sich von Kirche in ihrer ganzen Wirklichkeit zunehmend lösen.¹⁴⁰ Ein rein theoretischer Zugang zum Glauben mit praktischen Impulsen ist demzufolge ekklesiologisch defizitär und vermag nicht, den Glauben der Kirche auszuweisen. Die Verbindung zwischen Glauben und Kirche tritt so als zentrales Element in Erscheinung. Deren Relation macht auch mitunter deutlich, wann überhaupt hinsichtlich eines Bekenntnisses der Glaube der Kirche beansprucht werden kann.

Glaube gehört notwendig zur Kirche, da Kirche sich so von Gott her immer neu empfängt und vor ihm bekennd als gemeinschaftliches Subjekt in Kontinuität zum Christusereignis im Logos konstituiert. Glaube ist nicht objektivierbar, aufgrund des Überschusses der Offenbarung nie identisch mit einem konkreten, sprachlichen Bekenntnis und stets Akt der Gemeinschaft der Kirche als Ganzer und des Individuums. Ein so verstandener Glaube der Kirche bildet die Grundlage und den unaufgebbaren Bezugspunkt eines jeweiligen Bekenntnisses als identifizierbaren, geschichtlichen Aktes von Kirche und ihrer Glieder.¹⁴¹ Will ein Bekenntnis den Glauben der Kirche ausweisen, so setzt dies im erhaltenden Geist Gottes gerade ein authentisches Bekenntnis und damit unabdingbar die eine Bekenntnisgemeinschaft als Garanten der Gemeinschaft von Kirche mit ihrem einen, stets tiefer zu verstehenden Glauben voraus, um in der Spur der authentisch bezeugten Erfahrung zu bleiben. Die eine Bekenntnisgemeinschaft gehört durch ihre, die eine Kirche mit dem einen Glauben konstituierende, sichernde Funktion selbst notwendig zur Kirche, sodass verständlich wird, weswegen die katholische Kirche an der sichtbaren Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft festhält, um auch schließlich die eine Kirche auszuweisen.

¹⁴⁰ Vgl. Barbara HALLENSLEBEN: *Konfessionelle Ekklesiologien*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 143-178, hier: 144-151. Eine Herausforderung stellt dabei die wachsende Eigenständigkeit auch *ad intra* mit damit verbundenen Partikularisierungen dar, sodass selbst ein innerkonfessionell-gemeinsamer Vollzug zunehmend brüchig wird, was in den Konfessionen gegenwärtig zunehmend in Erscheinung tritt: Vgl. ebd., hier: 151f. Es braucht den lebendigen Raum der Kirche als unaufgebbaren Bezugspunkt von Glauben, sodass damit in weiterer Folge auch Frömmigkeitsübungen sowie Glaubensbewusstsein der Gläubigen im ernstesten Bemühen um den Glauben der Kirche als Wirklichkeiten von zu berücksichtigendem, zentralem Wert sind. Eine Verneinung der bleibenden Gegenwart Christi in der Eucharistie stünde dabei etwa in Distanz zum häufig von Katholikinnen und Katholiken praktizierten Zeichen der Verehrung der Eucharistie in Richtung Tabernakel oder würde die Thematik der eucharistischen Anbetung unterwandern: Vgl. WEHR: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog*, hier 201.

¹⁴¹ Vgl. HALLENSLEBEN: *Konfessionelle Ekklesiologien*, hier: 171-174.

Der gewissermaßen im Bekenntnis beziehungsweise in der einen Bekenntnisgemeinschaft Gestalt gewordene Glaube der Kirche macht klar, dass Christ-Sein nichts Nebulöses, sondern konkrete Ausrichtung auf Christus ist. An der Person Jesu Christi, dessen Inkarnation keine Verkürzung des Absoluten impliziert, ist laut Menke nach Hans Urs von Balthasar der Sinn menschlichen Lebens anschaulich und so das Konkrete von Christi Leben, Sterben und Auferstehen tatsächlicher Bezugspunkt des Menschen. Sichtbare Eingestaltung in Christus bedeutet demnach Mitverwirklichen der inkarnatorischen Bewegung, Leben in der Proexistenz, in der Sendung zum Mitmenschen als Sendung der Kirche, die von dem Moment an beginnt, in der ein Mensch zum ersten Mal seine christologische Relation inkarniert hat (*ecclesia ab Abel*).¹⁴² Demnach ist der Mitvollzug von Inkarnation wesentlich gemeinschaftlich und nicht als egalitäre Privatsache weniger bestimmt. Ursprungstreu ist Christ-Sein, die sichtbare Eingestaltung in Christus dabei dann, wenn sie in der einen und einzigen konkreten Gemeinschaft jener mitvollzogen wird, welche das grundlegende Christusereignis im Wirken des Heiligen Geistes authentisch erhält, vergegenwärtigt und vermittelt. Diesbezüglich bildet nach *Lumen Gentium* die eine und einzige Kirche Christi eine *realitas complexa*, wobei Kirche als auf das Mysterium der Inkarnation notwendig Bezogene beide Naturen in Union widerspiegelt:

„Die mit hierarchischen Organen ausgestatte Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst [...]. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi [...].“¹⁴³

¹⁴² Vgl. Karl-Heinz MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 17-50, hier: 19-22. Dabei ist die Inkarnation von zentraler Bedeutung für die Wiedergewinnung von Einheit, denn je deutlicher eine Christin, ein Christ die Proexistenz Christi in die eigene Proexistenz inkarniert, desto eher können für Menke die Spaltungen überwunden werden: Vgl. ebd., hier: 23.

¹⁴³ LG 8. Dabei darf jedoch nicht verschwiegen werden, dass mit dem Widerspiegeln immer auch Distanzierung gegeben ist beziehungsweise nach dem Vierten Laterankonzil die Unähnlichkeit der Analogie nicht ausgeblendet werden darf: Vgl. DH 806. Wenn in *Lumen Gentium* weiters mit dem *subsistit in* aussagt wird, dass die eine und einzige Kirche Christi in der katholischen Kirche auch sichtbar verwirklicht ist, dann wird damit Kasper zufolge eröffnet, dass Elemente der Kirche Christi auch außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche zu finden und anzuerkennen sind, ohne zugleich das Selbstverständnis der katholischen Kirche zu relativieren: Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 234f. Selbst *Lumen Gentium* spricht davon, dass außerhalb der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“: LG 8.

Kirche ist in Übereinstimmung mit der *Apologie der Confessio Augustana* eben keine platonische Gemeinschaft¹⁴⁴ oder im Gegensatz zu Luther nicht wesentlich verborgen¹⁴⁵. Die eine und einzige Kirche ist notwendigerweise bleibend auf den einen und einzigen Sohn verwiesen¹⁴⁶, von dem sie ihr kommunikatives, sakramentales Wesen für die nicht abstrakte, menschlich-göttliche Beziehung empfängt¹⁴⁷ und dabei aufgrund ihrer wesentlichen Bezogenheit auf den inkarnierten Logos nicht verborgen verwirklicht¹⁴⁸. Die Ursprungstreue dieser Relation mit dem empfangenen Wesen wird so sichtbar ausgewiesen. Ist diese Kirche im Wirken des Heiligen Geistes anhand der einen konkreten Bekenntnisgemeinschaft mit dem bewahrten Glauben konstituiert und gesichert, so wird die authentische Nachfolgemeinschaft und Beziehung zu ihrem Herrn letztlich eucharistisch realisiert, was das relationale Wesen von Kirche als Leib Christi verdichtet. Daher hält die katholische Kirche an der konkreten Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft fest.

Die Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft ist Bedingung für Eucharistie, die kulminierend kirchliche Teilhabe an dem einen gegebenen Leib Christi gewährt, der Kirche selbst konstituiert und nun realisiert.¹⁴⁹ Für die eine sichtbare Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft braucht es aus katholischer Sicht anhand einer bestimmten Beziehung zwischen Schrift, Tradition sowie Lehramt die verbundene „Einheit im einen Glauben [...], [...] in den Sakramenten [...] und [...] im gemeinschaftlichen Leben unter dem einen apostolisch begründeten Amt“, wie Kasper anhand der klassischen *Tria-Vincula*-Lehre darstellt¹⁵⁰.

Eucharistie hat das Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft wesentlich ausweisende, hierarchisch verfasste Amt in der Kollegialität der Bischöfe zur Voraussetzung, womit die Notwendigkeit einer Einigkeit in der Ämtertheologie für Eucharistiegemeinschaft deutlich

¹⁴⁴ Vgl. ApolCA VII (BSELK, 407; DINGEL).

¹⁴⁵ Vgl. WA 18, 652, Z. 23.

¹⁴⁶ Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 41.

¹⁴⁷ Vgl. LG 1.

¹⁴⁸ Vgl. KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 275. Das macht der in *Lumen Gentium* aufgegriffene Subsistenzbegriff der Christologie deutlich, der nicht nur zentral für das Verhältnis zwischen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche, sondern auch für das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche ist. Vor dem Hintergrund einer in *Lumen Gentium* selbst vertretenen Analogie zwischen Kirche und dem inkarnierten Logos ist so die eine und einzige Kirche auf einmalige und einzigartige Weise sichtbar verwirklicht: Vgl. ebd., hier: 275f.

¹⁴⁹ Vgl. Joseph RATZINGER: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DERS.: Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (JRGS), Bd. 8/1: Kirche – Zeichen unter den Völkern, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg i. Brg. 2015, 258-282, hier: 265.

¹⁵⁰ KASPER: *Katholische Kirche*, 226. Eine aus katholischer Sicht generell nicht bestehende Kirchengemeinschaft begründet das geltende Verbot der lateinischen Kirche hinsichtlich eucharistischer Interzelebration: Vgl. c. 908 CIC.

wird.¹⁵¹ Das kollegiale, bischöfliche Amt in Sukzession ist eben ein notwendiges Zeichen für die Einheit im Glauben und die Einheit von Kirche, wenngleich der konkrete Amtsträger diese nicht automatisch verbürgt.¹⁵² Das Bischofskollegium als Ganzes weist stets das eine apostolisch begründete Amt aus und hat im Bischof von Rom das sichtbare Band der Einheit des Amtes, wie McPartlan unter Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil darstellt. Aus eucharistischer Sicht dient dabei das Papstamt als innergeschichtliche Weise vor allem dazu, sowohl die für die Apostolizität erforderliche diachrone Kollegialität des bischöflich verfassten Amtes als Beleg für Sukzession als auch die synchrone Kollegialität des Amtes und damit die notwendige universale Verbundenheit der eucharistischen Versammlungen für die Realisierung der einen Kirche zu wahren. Wenn in der Eucharistiefeier der Name des Papstes genannt wird, so verdeutlicht dies genau jene Tiefe der Realität von Eucharistie. Damit ist das Papstamt mehr amtstheologisch-eucharistisch-sakramental wie jurisdiktionell aufzufassen und lässt das Papstamt als in der Kirche und nicht über der Kirche verortet verstehen, womit Möglichkeiten für einen ökumenischen Fortschritt verbunden wären.¹⁵³ Eine für den eucharistischen Glauben beziehungsweise die eucharistische Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft erforderliche Kollegialität des bischöflich verfassten Amtes in Sukzession mit ihren universalen Implikationen als notwendiges Zeichen für die Einheit im Glauben und die Einheit von Kirche wird allgemein nicht von den nicht unierten Kirchen des Ostens bestritten, wenngleich die Universalität von Amt, Kirche und Eucharistie hinsichtlich der Trennung vom Bischof von Rom nicht auf katholisch angenommene Weise geteilt werden kann. Wenn demnach zwar kein allgemein geschlossenes *vinculum hierarchicum* und damit keine volle Kirchengemeinschaft begründet ist, so ist über den für Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft wesentlichen gemeinsamen Nenner des kollegialen, bischöflich verfassten Amtes in Sukzession mit seiner universalen Stoßrichtung potentielle Kirchengemeinschaft eröffnet.

Dies verdeutlicht das geltende Gesetzbuch der lateinischen Kirche mit dem ökumenischen Notrecht zum Kommunionempfang in den nicht unierten Kirchen des Ostens.¹⁵⁴ Und davon spricht auch das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es eben orientalische Kirchen gibt, welche die „Sakramente besitzen vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das

¹⁵¹ Vgl. KASPER: *Sakrament der Einheit*, 102f.

¹⁵² Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 253-255.

¹⁵³ Vgl. MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 135f.

¹⁵⁴ Vgl. c. 844 §2 CIC. Kriterien für den Empfang der Eucharistie in der katholischen Kirche durch Christinnen und Christen einer Kirche des Ostens, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche steht, sind die rechte Disposition und die Bitte um den Empfang. Das Teilen des eucharistischen Glaubens in seiner Ganzheit wird angenommen: Vgl. c. 844 §3 CIC.

Priestertum und die Eucharistie“.¹⁵⁵ Davon muss die katholische Kirche allerdings kirchliche Gemeinschaften evangelischer Tradition unterscheiden, welche „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“.¹⁵⁶ Aufgrund des sakramentalen Amts- und Abendmahls-/Eucharistieverständnisses bleibt eben aus katholischer Sicht konkrete Einheit in der Bekenntnis- sowie Kirchengemeinschaft und damit Einheit in der Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft aus. Wenn die katholische Kirche an der sichtbaren Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft festhält, dann tut sie dies angesichts des für sie wesentlichen, christologischen Bezugspunkts: Ist Kirche letztlich vom einen Leib Christi her konstituiert, so muss sie auch sichtbar darauf bezogen bleiben, um sie selbst zu sein beziehungsweise zu werden, was unter dem Beistand des Heiligen Geistes die konkrete Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft sichert und in der kulminierenden Teilhabe als Eucharistiegemeinschaft realisiert. Dieses Sein und Werden von Kirche wird nach *Lumen Gentium* in der Eucharistie als Höhepunkt gefeiert.¹⁵⁷

Gemeinsam am Tisch des Herrn nimmt generell eine andere Verhältnisbestimmung zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft vor. Neben dem schriftgemäßen Bekenntnis mit der Betonung des scheinbar einseitig handelnden Christus als Gastgeber wird dabei ein weiterer Bezugspunkt für die Begründung von Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft stark gemacht: die Taufe. Diese würde trotz eines ekklesiologischen Pluralismus eine hinreichende Grundlage für die Teilhabe am Herrenmahl bilden, sodass demnach Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft durchaus relativ zueinanderstehen können. Die Taufe begründe für das Votum die hinreichende Einheit mit Christus und darin mit seinem Volk, sodass auf dieser Grundlage das Abendmahl/die Eucharistie mit Christus und seinem Volk über alle räumlichen oder zeitlichen Grenzen hinweg verbinde.¹⁵⁸

¹⁵⁵ UR 15.

¹⁵⁶ UR 22. Getaufte Angehörige einer kirchlichen Gemeinschaft evangelischer Tradition können die Eucharistie neben den Bedingungen des c. 844 §3 CIC dann empfangen, wenn für sie entweder Todesgefahr oder eine schwere Notlage nach Urteil des Diözesanbischofs beziehungsweise der Bischofskonferenz vorliegt, sie die Eucharistie nicht in der eigenen Gemeinschaft empfangen können und sie den katholischen Glauben hinsichtlich der Eucharistie als notwendiges Desiderat äußern, womit immer auch amtstheologische Implikationen einhergehen müssen: Vgl. c. 844 §4 CIC. Der unterschiedliche Umgang mit den nicht unierten Kirchen des Ostens trotz der universalen Sorge um das Heil ist laut dem Dekret *Orientalium Ecclesiarum* durch den Umstand gegeben, dass hier nach seelsorglicher Erfahrung eben potentiell ohne Verletzung kirchlicher Einheit, einer Irrlehre, einer „Gefahr eines Glaubensabfalls, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit“ Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft gegeben sein kann: OE 26.

¹⁵⁷ Vgl. LG 11.

¹⁵⁸ Vgl. LEPPIN – SATTler (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 81.

Erste konfessionelle Kontroversen ergeben sich aber schon anhand des jeweiligen Taufverständnisses. Besonders in der kirchlichen Ausrichtung werden laut Faber bekenntnisgebundene Differenzen deutlich, welche das jeweilige kirchliche Selbstverständnis treffen.¹⁵⁹ Während dabei die katholische Seite die Taufe als „Initiation in das umfassendere sakramentale Leben der Kirche“ versteht, wird sie evangelischerseits als „Inbegriff des ganzen Rechtfertigungsgeschehens“¹⁶⁰ und so als bleibende Zusage Gottes frei von menschlichem Zutun begriffen¹⁶¹. Die Taufe gliedert hier also in die eine Gemeinschaft ein, die von Gott geschenkt wird und sich dem Mitwirken des Menschen entzieht, sodass quasi hinreichende Kirchengemeinschaft von der Taufe her als Voraussetzung für die Abendmahlsgemeinschaft verstanden wird.

Gemeinsam am Tisch des Herrn beruft sich auf die *Magdeburger Erklärung* von 2007 für die gegenseitige Taufanerkennung, lässt dabei aber, wie Wollbold darstellt, die ebenfalls in der Erklärung angeführten konfessionellen Differenzen durch die unterschiedlichen Auffassungen der ekklesialen Ausrichtung unerwähnt.¹⁶²

Die Taufe ist aus katholischer Sicht gemäß *Unitatis Redintegratio* stets auf Entwicklung ausgerichtet und so „hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, [...] schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.“¹⁶³ Es ist der grundlegende, viatorische Aspekt der Taufe als Zugang zu den anderen Sakramenten, welchen die katholische Kirche zunehmend als wesentlich für das Verständnis des Taufsakramentes rezipiert hat. Taufe stiftet Ausrichtung auf die Gemeinschaft der Kirche. Es geht dabei laut Franz-Peter Tebartz-van Elst um das Wachsen in der sichtbaren „Teilnahme aneinander aus der personalen Teilhabe [...] aus dem Sakrament der Taufe“.¹⁶⁴ Mit der Einheit der Initiationssakramente, wie sie gegenwärtig etwa bei der Feier der Erwachsenentaufe im geltenden römischen Ritus praktiziert wird, könnte man als *lex supplicandi* einen Ausweis sehen, dass Taufe auch das Recht auf Eucharistiegemeinschaft begründen würde, weswegen für die gültige Taufe im Sinn des katholischen Selbstverständnisses ebenso das Stehen in der sichtbaren Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft als Voraussetzung gelten müsste und so die Taufen anderer christlicher

¹⁵⁹ Vgl. FABER: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 89.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 87.

¹⁶² Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 109f.

¹⁶³ UR 22.

¹⁶⁴ Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST: *Baptismale Ekklesiologie*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 68-82, hier: 77.

Konfessionen nicht anzuerkennen wären. Allerdings wird der grundlegende Ausrichtungscharakter des katholischen Taufverständnisses schon in der Einheit der Initiationssakramente und in der Feier der Kindertaufe als *lex supplicandi* selbst ausgedrückt, sodass eine Ausrichtung auf Eucharistie als Kirche realisierenden Höhepunkt zu verorten ist und mit der Taufe kein Recht auf Eucharistiegemeinschaft begründet wird.¹⁶⁵ Die sichtbare Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft begründet so Eucharistiegemeinschaft und nicht Taufgemeinschaft.

Ein Verständnis von Taufe als Verbindung aller Christinnen und Christen hat auch nach Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils besondere Relevanz, da dieses Sakrament der Einheit dient und in die Kirche Jesu Christi eingliedert.¹⁶⁶ Unter Berücksichtigung des katholischen Selbstverständnisses, wie es anhand des *subsistit in* ausgewiesen wird¹⁶⁷, stiftet eine katholischerseits anerkannte Taufe in einer anderen Konfession so immer eine konkrete Relation zur katholischen Kirche, was *Unitatis Redintegratio* insofern ausweist, als jene Getauften immer notwendig „in einer gewissen“, auch sichtbaren, „wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ stehen¹⁶⁸, womit jedoch keine wesentliche Einheit gegeben ist.

Das Votum selbst erweckt den Eindruck eines evangelischen Taufverständnisses, da Taufe als Gottes Gemeinschaft stiftendes Handeln und als seine bleibende Zusage für eine hinreichende Kirchengemeinschaft begriffen werde, welche die Teilhabe an Abendmahl/Eucharistie ermögliche.¹⁶⁹ Wie Tück treffend bemerkt, hat nach dieser Auffassung jede getaufte Person teil an der Kirche Jesu Christi als verborgen aufgefasste Wirklichkeit, welche die notwendige Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft begründet, aber Kirche als *realitas complexa* erkennt, weswegen ein ekklesiologischer Dokerismus oder Monopysitismus berechtigt angenommen werden kann.¹⁷⁰ Die Taufe wird im Votum so Bertram Stubenrauch zufolge eigentlich von Kirche getrennt, was jedoch weder katholisches noch evangelisches Taufverständnis einlöst.¹⁷¹

¹⁶⁵ Vgl. DH 246. Die wesentliche viatorische Dimension der Taufe wird auch dadurch geprägt, dass Taufe selbst den Endpunkt des Katechumenats markiert und so selbst von einer Dynamik bestimmt wird.

¹⁶⁶ Vgl. UR 2f.; 22.

¹⁶⁷ Vgl. LG 8.

¹⁶⁸ UR 3. Die Taufe bildet für das Dekret ein Element beziehungsweise Gut, aus dem „insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“ und das „auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche“ bestehen kann: Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 81.

¹⁷⁰ Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 198f.

¹⁷¹ Vgl. Bertram STUBENRAUCH: *Ökumene mit dem Brecheisen? Kritische Nachfragen zum Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ von 2019*, in: MThZ 71 (2020) 76-79, hier: 77.

Die durch Taufe eröffnete, angesichts der verwirklichten Kirche Jesu Christi immer auch notwendig sichtbare, Gemeinschaft ist letztlich nur in der konkreten Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft Voraussetzung für Eucharistie, welche jene eine Gemeinschaft „aktualisiert, erneuert und vertieft“, wie es Kasper betont¹⁷². Volle sichtbare Gemeinschaft wird kulminierend notwendigerweise erst in der Eucharistie realisiert, wenn die am Herrenmahl teilhabenden Glieder nach Tück durch und durch sichtbare Glieder des einen Leibes Christi sind.¹⁷³ Eucharistiegemeinschaft setzt dafür eben die sichtbare Einheit zwischen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft voraus, sodass ein ekklesiologischer Pluralismus demzufolge keine Mahlgemeinschaft begründen kann.

2.8. Votum für die Teilhabe an den Feiern von Abendmahl/Eucharistie in Achtung der jeweiligen liturgischen Tradition

Der Ökumenische Arbeitskreis sehe im Votum „die Praxis der wechselseitigen Teilnahme an den Feiern von Abendmahl/Eucharistie in Achtung der je anderen liturgischen Traditionen als theologisch begründet“ an.¹⁷⁴ Die Taufe genüge hierfür als notwendige Voraussetzung. Weiters gebe es Übereinstimmung in der Auffassung der apostolischen Sukzession, weswegen das konfessionell unterschiedlich ausgeprägte ordinierte Amt jeweils als apostolisch zu verstehen sei.¹⁷⁵

Eine katholische Reflexion wird mit Hallensleben aufgrund mangelnder Kohärenz zwischen Argumentation und Schlussfolgerung im Votum feststellen, dass keine Begründung einer Mahlgemeinschaft gegeben ist.¹⁷⁶ Angenommene Gemeinsamkeiten halten einer genauen Prüfung nicht stand. Die Betonung der Taufe etwa als hinreichende Voraussetzung für die Mahlgemeinschaft erweist sich so wegen verbundener konfessioneller Differenzen als unzureichend. Widersprüchliche Unterschiede bestehen also mitunter fort. In Abkehr vom behaupteten zentralen Prinzip einer Benennung von Übereinstimmungen für eine Änderung der Praxis werden im Votum mitunter sogar Divergenzen klar benannt oder eben allgemeine Konvergenzen eines gemeinsamen Nenners gefunden, die unvereinbare Differenzen diesbezüglich verschweigen.

¹⁷² KASPER: *Sakrament der Einheit*, 132.

¹⁷³ Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 199.

¹⁷⁴ LEPPIN – SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 82.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 82f.

¹⁷⁶ Vgl. HALLENSLEBEN: *Gemeinsam als Leib des Herrn*, hier: 25.

3. Fundamentale Relationen für eine reflektierte Differenzhermeneutik

In der Diskussion von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* sind Axiome ersichtlich geworden, deren Reflexion für eine katholische Differenzhermeneutik des Votums wesentlich ist. Relationen zwischen Schrift, Tradition und Lehramt, zwischen Einheit und Vielfalt angesichts des kirchlichen Selbstverständnisses sowie zwischen der katholischen Kirche und der Methode des differenzierten Konsenses sind hierfür zu untersuchen.

3.1. Verhältnisbestimmung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt

Die für Abendmahl/Eucharistie konfessionell unterschiedlich aufgefasste und dennoch wesentliche Kirchengemeinschaft wird besonders von der Relation zwischen Schrift, Tradition und Lehramt mit den damit jeweils verbundenen, konfessionell verschieden bestimmten Parametern verständlich. Eine apologetische Sicht hinsichtlich *Gemeinsam am Tisch des Herrn* betont, dass die für Fragen des Bekenntnisses sowie der Vollmacht hinsichtlich Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft zentrale Schrift allein das Wort Gottes und in sich ausreichend sei, wenngleich sich die Schrift auch aus der Verlebendigung der Tradition nähre.¹⁷⁷ Dies bringt jedoch nicht hinreichend das katholisch angenommene Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und Lehramt im Raum der Offenbarung zum Ausdruck.

Offenbarung ist nach Ratzinger geschichtliches Handeln Gottes und als Gottes Zuwendung zum Menschen immer mehr als das in menschlichen Worten und so in Schrift Dargelegte. Die Schrift bezeugt Offenbarung, wobei Offenbarung sich darin nicht einfach erschöpft, da sie auch nach dem Vernommen-Werden durch den Menschen verlangt, um wirklich Offenbarung zu sein. Offenbarung ist untrennbar vom sich dem Menschen zuwendenden Gott. Sie sammelt Menschen und schließt sie zu einer Gemeinschaft zusammen, weswegen Kirche der Offenbarung verbunden ist. Hierfür dienen Schrift sowie Tradition als Werkzeuge.¹⁷⁸

Schrift und Tradition bilden aus katholischer Sicht einen zentralen Grund des Glaubens als sichtbares Zeugnis von Offenbarung. Nach katholischer Auffassung weist die Schrift im Unterschied zur Tradition das Wort Gottes, den sich offenbarenden Gott, nicht nur aus, sondern

¹⁷⁷ Vgl. Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER: *Einführung der wissenschaftlichen Leitung*, in: DIES. (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 9-33, hier: 15-26.

¹⁷⁸ Vgl. Joseph RATZINGER: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München 1998, 129f.

Schrift hat auch aufgrund der Inspiration als Wort Gottes in menschlichen Worten zu gelten, womit die Schrift ein Zeugnis *sui generis* bildet.¹⁷⁹ Dies betont *Dei Verbum*, die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn es heißt:

„In der Heiligen Schrift also offenbart sich, unbeschadet der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, eine wunderbare Herablassung der ewigen Weisheit, ‚damit wir die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat‘ [...]. Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.“¹⁸⁰

So kann für eine Hermeneutik der Schrift als Kriterium bezüglich des Schriftverständnisses Gerhard Müller zufolge festgehalten werden:

„Wer den Zusammenhang und die Unterscheidung von Gottes und des Menschen Wort in der Bibel nicht nach der Analogie der Gott-menschlichen Einheit Christi liest, kann leicht vom Monophysitismus, der nur das Göttliche anerkennt in einen Naturalismus umkippen, der an Jesus und im Zeugnis über ihn nur das Menschliche sieht, das ausschließlich mit historischen und literarischen Kategorien zur psycho-sozialen Darstellungsform kommen kann.“¹⁸¹

Dabei ist ein ekklesiologischer Sachverhalt zu berücksichtigen, welchen am Zweiten Vatikanischen Konzil die Konstitution *Lumen Gentium* gleichsam als Grundlage für das Auslegen von Schrift ausweist¹⁸²: „Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen“¹⁸³. Schrift kann von diesem zu berücksichtigenden Sinn her nur als Ganze im Raum der *ἐκκλησία*, der einen von Gott her angesprochenen und gesammelten, eschatologisch erhofften sowie erneuerten Gemeinschaft unter Vorbehalt und in bundestheologischer Kontinuität verstanden werden.

Wie Neuner darlegt, braucht die Schrift so gerade notwendig Tradition als Interpretations- und Überlieferungsvorgang im Raum der Kirche, sodass kirchliche Tradition der Schrift auch

¹⁷⁹ Vgl. Gerhard MÜLLER: *Katholisches und reformatorisches Grundprinzip*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki, Freiburg i. Brg. 2021, 333-342, hier: 333. Allgemein stellt das evangelische *sola scriptura*-Prinzip „systematisch gegenüber dem katholischen Schriftprinzip nur einen relativen Gegensatz dar“: Ebd.

¹⁸⁰ DV 13. Mit der Annahme von Gottes Wort in menschlichen Worten, die jeweils begrenzt rationale Möglichkeiten sowie konkrete, zeitgeschichtliche Situationen zum untrennbaren Hintergrund haben, sind auch jene Glaubensaussagen geschichtlich mitbedingt: Vgl. Christoph BÖTTIGHEIMER: „*Differenzierter Konsens*“ und „*Versöhnte Verschiedenheit*“. *Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen*, in: *Catholica* 1 (2005) 51-66, hier: 54.

¹⁸¹ MÜLLER: *Katholisches und reformatorisches Grundprinzip*, hier: 334.

¹⁸² Vgl. ebd., hier: 341f.

¹⁸³ LG 9.

vorausliegt. Die Tradition ist es, welche jene Botschaft erhält, der Kirche ihre Prägung verdankt. Dabei ist Tradition stets kirchliches Handeln und verweist wiederum auf Kirche.¹⁸⁴ Tradition hat hier laut Bernhard Körner „im Blick auf die Heilige Schrift keine ergänzende, sondern eine konstitutive, eine interpretative und eine vergegenwärtigende Funktion“¹⁸⁵ und ist nach *Dei Verbum* ein dynamischer Prozess im Wirken des Heiligen Geistes, womit Entwicklung verbunden ist¹⁸⁶. Nicht jede angenommene Tradition dient Körner zufolge automatisch der ursprungsgetreuen Vergegenwärtigung von Offenbarung, was die Frage nach Kompetenz und Kriteriologie stellt. Die Unterscheidung zwischen ursprungsgetreuer und davon abgehobener Tradition wird nach der katholischen Kirche von einer zentralen Instanz wahrgenommen¹⁸⁷: Das verbindliche Urteil über eine ursprungsgetreue Tradition in ihrem untrennbaren Zusammenhang zum Ganzen von Schrift, Tradition und Kirche im Dienst der Offenbarung des unverbrüchlich treuen Gottes kommt demnach dem Lehramt zu, welches allgemein durch den Papst und das Kollegium der Bischöfe verkündet wird¹⁸⁸, womit sich für Körner ökumenische Fragestellungen ergeben. Wo sich Glaubenserkenntnis mit dem Amt im Raum der Kirche verbindet, ist der ökumenische Dialog weiterzuführen.¹⁸⁹

Die katholisch verortete Funktion des Lehramts, welches stets von Schrift und Tradition mitbestimmt ist sowie in einer Ganzheit von reziprokem Verhältnis zu Schrift und Tradition steht, womit man vielleicht sogar Anklänge einer perichoretischen Beziehung zwischen diesen als katholisches Schriftprinzip annehmen kann, wird im Votum durch bestimmte Zugänge akademischer Theologie ersetzt, welche somit seitens der katholischen Kirche als Ausdruck ihres Verständnisses hinsichtlich der Relation zwischen Schrift, Tradition und Lehramt nicht mitgetragen werden können. Das Votum kennt mit Wollbold weder einheitliche Kontinuität, noch Gegenseitigkeit zwischen Schrift, Tradition und Kirche, sondern eine deren Einheit durch kontradiktorische Unterschiede auflösende Vielheit.¹⁹⁰ Schrift kann aus Sicht der katholischen

¹⁸⁴ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 199.

¹⁸⁵ Bernhard KÖRNER: *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Schrift und Tradition*, in: *Ökumenisches Forum* 26-27 (2003-2004) 130-137, hier: 135.

¹⁸⁶ Vgl. DV 8. Als Folge hat man aus katholischer Sicht auch ein dynamisches Wachstum des Eucharistieverständnisses zu berücksichtigen, was Potentiale für den ökumenischen Weg bereithält, sodass zukünftig möglicherweise manch versöhnliche, einheitsstiftende Verständigung erreicht werden kann: Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 107.

¹⁸⁷ Vgl. KÖRNER: *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Schrift und Tradition*, hier: 136f.

¹⁸⁸ Vgl. c. 749 §2 CIC.

¹⁸⁹ Vgl. KÖRNER: *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Schrift und Tradition*, hier: 136.

¹⁹⁰ Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 100f. Aufgaben ergeben sich diesbezüglich laut Neuner im katholischen Raum, wenn nach Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils das Amt in der Kirche in dienender Beziehung zum Wort Gottes steht, aber *Professio fidei* und *Iusiurandum fidelitatis* ab dem Jahr 1989 fordern, „dass definitive Aussagen des Lehramts in religiösem Gehorsam festgehalten werden

Kirche nur von ihrer inneren sowie äußeren mit Tradition und Kirche verwobenen und eigentlich nicht zu trennenden Ganzheit verstanden werden.¹⁹¹ Der Zugang zur Schrift hat dabei für Wollbold immer die Einheit der Testamente sowie deren Rezeption in der Tradition der Kirche zu berücksichtigen. Eine rein historische Auffassung muss so als unzureichend betrachtet werden.¹⁹² Diese Sichtweise wird eben nicht im Votum vertreten, was anhand konfessioneller Unterschiede leidvoll durch die fehlende eine Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahl/Eucharistiegemeinschaft eingelöst wird. Wenn die vom Ursprung weg erhaltene, untrennbare Ganzheit zwischen Schrift, Tradition und Kirche von der katholischen Kirche vertreten wird, so bringt dabei Schrift selbst diese Beziehung durch die Kanonbildung als Ergebnis kirchlicher Tradition im Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck, wodurch Schrift auch überhaupt erst zu jener Schrift wird, die man als gemeinschaftlich erkannte Grundlage ausweist. Sofern sich andere Konfessionen auf einen eigenen Schriftkanon beziehen, so macht dies den Bruch vom ursprünglich einen Traditionsprozess sowie der einen Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft gerade von der Schrift her deutlich.

Wie Neuner darlegt, ist seitens des evangelischen Schriftverständnisses im Lauf der letzten Jahrhunderte ein für die Ökumene wichtiger Prozess in Gang getreten. Luthers Annahme einer Eindeutigkeit und einzigen Normativität der Schrift hat im evangelischen Raum zunehmend durch das historische Denken im Zuge der Neuzeit Veränderung erfahren. Anhand eines mit geschichtswissenschaftlichen Methoden gestützten Zugangs zur Bibel ist es nicht nur möglich gewesen, Denkvorsetzungen als Texthintergründe auszuweisen, sondern auch insofern eine neue Sicht auf Tradition zu gewinnen, als Schrift selbst Konkretisierung mündlicher Tradition ist und Tradition so auch einen der Schrift vorausgehenden Prozess bildet. Ein in diesem Licht erhelltes *sola scriptura*-Prinzip kann demnach nicht generell als traditionsfeindlich aufgefasst werden.¹⁹³ Wenngleich sich daraus ein gewisses Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und

müssen, auch wenn sie sich nicht auf die Autorität der Offenbarung berufen können“: NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 201.

¹⁹¹ Vgl. DV 8-13.

¹⁹² Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 140f. Ein starkes Defizit des Votums bildet demzufolge auch die mangelnde Berücksichtigung von Altem/Erstem Testament sowie dessen Einheit mit dem Neuen/Zweiten Testament angesichts der damit für Kult und Eucharistie verbundenen, zentralen Themen wie Opfer oder Stellvertretung: Vgl. ebd., hier: 141f.

¹⁹³ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 194-198. Auf dieser Grundlage ist es Neuner zufolge im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) möglich gewesen, ein neues, gewissermaßen gemeinsames Verständnis von Tradition darzulegen, wenn bei der Weltkonferenz im Jahr 1963 in Montreal im Traditionsbegriff „zwischen der Offenbarung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist, dem Vorgang der Tradierung der Frohbotschaft und den konfessionell und historisch geprägten Traditionen“ differenziert worden ist, sodass Tradition als wesentlicher Teil der Überlieferung nicht einfach anthropologisch reduziert werden kann, Schrift auf den Raum der Kirche notwendig verwiesen und selbst niemals allein hinreichend ist: Ebd., 200. Eine Ganzheit der Relation zwischen Schrift, Tradition und vor allem Lehramt im Sinn der katholischen Kirche mit konkreten Übereinstimmungen als

gewissermaßen auch Kirche gewinnen lässt, so bleibt die konkrete Bestimmung offen. Gerade die katholisch angenommene Ganzheit des reziproken Verhältnisses zwischen Schrift, Tradition und Lehramt lässt aber vor allem anhand des ekklesialen Parameters Lehramt mit weiterhin bestehenden Lehrunterschieden als sichtbarem Ausweis dieser fehlenden Einheit kirchlichen Dissens annehmen. Hätte man im Verständnis des Lehramts sowie seiner Relation zu Schrift und Tradition Übereinstimmung, so würden Differenzen bei Glaubensaussagen schwer möglich sein, womit sich für die eine, gemeinsame Bekenntnis-, Kirchen- und Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft die wesentliche Funktion der Verhältnisbestimmung mit den damit verbundenen Annahmen der Parameter deutlich zeigt. Zugleich ist eine permanent-statische Übereinstimmung des Verständnisses von Schrift, Tradition sowie Lehramt und deren Relation nicht als unbedingte Voraussetzung für die eine Bekenntnis-, Kirchen- sowie Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft anzunehmen, da aufgrund des prozessualen, auslotenden und menschlich mitgefärbten Verhältnisses sowie der damit verbundenen Annahmen immer auch Raum für Neues besteht. Folglich kann katholischerseits angesichts individueller Dynamiken in der Kirchengemeinschaft, sofern diese die Relation und Annahmen der Parameter nicht wesentlich missachten, fehlende volle Kirchengemeinschaft nicht rein anhand einer demgemäßen Form von Dissens beziehungsweise Entwicklung begründet werden.

3.2. Verhältnisbestimmung zwischen Einheit und Vielfalt

Menschlicher Glaube ist laut Hallensleben davon gekennzeichnet, dass er sich nicht in einer konkreten Festlegung erschöpft. Dieser stete Überhang wird dabei durch Mensch und Gott in der Dynamik der Offenbarung ausgewiesen. Der christliche Glaube des Menschen ist einerseits stets einer und einzig, lässt sich nicht einfach auf ein kirchliches Bekenntnis reduzieren, andererseits gründet er im Prozess der Offenbarung, die sich aus katholischer Sicht stets in Bezug auf die kirchliche Gemeinschaft vergegenwärtigt, sodass sich der bekennende Mensch nur in jener Glaubensgemeinschaft authentisch vollziehen kann, welche das Erkannte im gemeinsamen Lebensvollzug kreativ realisiert.¹⁹⁴ Der Glaube der Kirche „als innewohnende Einheit des Bekennens im Logos vom Ursprung bis zur eschatologischen Vollendung“ kann sich legitim in einem Plural einer harmonisierenden Koexistenz von Bekenntnissen ausweisen,

Folgen ist aber schon anhand der weiterhin bestehenden kontroversiellen Fragestellungen um Glaubenslehre, Sakramente und Amt nicht anzunehmen.

¹⁹⁴ Vgl. HALLENSLEBEN: *Konfessionelle Ekklesiologien*, hier: 164-175.

sodass die Einheit des Glaubens und der Kirche auch im Plural der Bekenntnisse zum Ausdruck gebracht werden kann.¹⁹⁵ Wenngleich dabei kirchlicher Glaube unter dem Überschuss der Offenbarung steht und sich jeglicher Objektivierung verschließt, so ist die Auffassung jenes Glaubens als einer und einziger der einlösende Ausweis der authentischen Zuwendung Gottes zu der einen gewollten Gemeinschaft, was in *Lumen Gentium* grundgelegt ist¹⁹⁶.

Die Einheit des kirchlichen Glaubens in seiner Vielfalt stellt notwendig die Frage nach der Einheit der Kirche und ihrem Verhältnis zur Vielfalt. Wenn nach dem Votum eine Mahlgemeinschaft als theologisch gerechtfertigt anzunehmen ist, so wird dies vor dem Hintergrund eines Vorrangs von Vielfalt beziehungsweise Vielheit vor Einheit realisiert, was mit dem verorteten Glaubens- und Kirchenverständnis in seiner Option für den Pluralismus korreliert. Problematisch ist jene Option für Wollbold besonders angesichts einer Vielheit, die auf bewusster Abgrenzung zum Bisherigen gründet.¹⁹⁷ Wenn dabei etwa unter Bezug auf den evangelischen Bibelwissenschaftler Ernst Käsemann das Neue Testament als Begründung von Vielheit der Konfessionen und nicht von kirchlicher Einheit aufgefasst wird, dann zeugt dies von Anachronismus, wenn man die gegenwärtige Situation in die Vergangenheit überträgt, wie Koch darstellt.¹⁹⁸ So würde mit Kasper eine kontradiktorische Vielheit von Kirchen der steten Sorge des Paulus um konkrete kirchliche Einheit in Vielfalt widersprechen, weswegen letztlich die Pflege der Einheit von Kirche als kanonisiertes Fundament zu gelten hat.¹⁹⁹ Anhand der in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* angenommenen Verhältnisbestimmung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt ist Einheit im Herrenmahl legitimer Ausdruck eines mitunter kontradiktorisch-ekklesiologischen Pluralismus in Glauben, Sakramenten und Amt. Dass widersprüchliche Vielheit in Einheit aus katholischer Sicht abzulehnen ist, wird an ihrem Selbstverständnis als Einheit und Einzigkeit von ihren wesentlichen Wurzeln her und der damit dennoch nicht ausgeschlossenen Vielfalt verständlich.

Die Annahme von Einheit und Einzigkeit der Kirche weist grundlegend ihre ungeteilte, ursprungsgetreu-kontinuierliche Identität aus, die sie von Jesus Christus her empfangen hat.²⁰⁰ Wie die Einheit und Einzigkeit Jesu als Sohn nur in der Beziehung zum Vater begründet ist, so

¹⁹⁵ Ebd., hier: 173.

¹⁹⁶ Vgl. LG 9.

¹⁹⁷ Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist sein schlechter Theologe*, hier: 142.

¹⁹⁸ Vgl. KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 278.

¹⁹⁹ Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 226.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 225-227.

ist die Einheit und Einzigkeit der Kirche im Verhältnis zu Christus konstituiert.²⁰¹ Einheit und Einzigkeit sind nach Kasper nicht auf menschliche Entschlüsse rückführbar: „Das Einheitsprinzip und der Urgrund der Einheit und Einzigkeit ist der eine Gott, der sein Volk versammelt und es in Jesus Christus im einen Heiligen Geist eint.“²⁰² So wird klar, dass Kirche als eschatologisch erneuertes sowie erhofftes Volk Gottes nur eines und einzig sein kann. Angesichts des Selbstverständnisses der katholischen Kirche, wie es mit dem *subsistit in* ausgewiesen wird, ist laut Koch notwendig die geschichtlich konkret auffindbare, eine und einzige Kirche Jesus Christi zu plausibilisieren.²⁰³ Dabei sind Einheit, Einzigkeit und Konkretheit ekklesiologisch nicht nebensächlich, denn ohne Einheit und Einzigkeit wird nicht nur die authentische Identität von Kirche infrage gestellt, sondern auch angesichts fehlender Einzigkeit ein „ekklesialer Pluralismus“ beziehungsweise ohne konkrete Auffindbarkeit ein „ekklesialer Mystizismus“ mit Kirche als *civitas Platonica* begründet.²⁰⁴ Dagegen betont das Zweite Vatikanische Konzil anhand des *subsistit in*, dass die eine und einzige Kirche Jesu Christi als eine kontinuierlich existierende, geschichtlich konkret begegnende Realität in der katholischen Kirche verwirklicht ist. Die Einheit der Kirche ist dabei in der katholischen Kirche schon gegeben, aber angesichts der Spannungen noch nicht vollkommen gegenwärtig.²⁰⁵ Eine pluralistische Ekklesiologie mit den damit verbundenen Deutungen des *subsistit in* ist gerade vom Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Wurzeln her, wie Tück bemerkt, nicht zu legitimieren, da hier keine trinitätstheologische, sondern eine christologische Analogie grundlegend bedient worden ist.²⁰⁶ Dies wird mit Koch verständlich: Hinsichtlich der Relation zwischen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil dem Vorschlag des Theologen Sebastian Tromp folgend das *subsistit in* gesetzt, um unter Rückgriff auf den christologischen Subsistenzbegriff die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Verbindung auszuweisen.²⁰⁷ Dies bereitet *Lumen Gentium* insofern selbst vor, wenn davon gesprochen wird, dass Kirche „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich“ ist²⁰⁸, was die Verhältnisbestimmung

²⁰¹ Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 31.

²⁰² KASPER: *Katholische Kirche*, 225.

²⁰³ Vgl. KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 268.

²⁰⁴ Ebd., hier: 268f.

²⁰⁵ Vgl. ebd., hier 270f. Für ihre Konkretion und Identifizierbarkeit kennt Kirche seit ihren Anfängen zwei Kriterien: Die ursprungsgetreue, ununterbrochene Tradition sowie die diachron-synchrone, universale Einheit des Bischofskollegiums *sub et cum Petro*: Vgl. ebd., hier: 270.

²⁰⁶ Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 202f.

²⁰⁷ Vgl. KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 275.

²⁰⁸ LG 8.

zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche Koch zufolge einlöst und damit gewissermaßen die besondere Relation zwischen Christus und seiner Kirche anhand des Subsistenzbegriffs ausweist. Wie die zweite göttliche Person einmalig und einzigartig Mensch geworden ist, so ist die Kirche Jesu Christi einmalig und einzigartig verwirklicht.²⁰⁹

Für das Zweite Vatikanische Konzil können sichtbare und unsichtbare Kirche keine voneinander zu trennenden Größen sein, sodass anhand der christologisch-ekklesiologisch verorteten Sichtbarkeit katholischerseits ein starkes Einheitsverständnis angenommen werden muss, wie es in der konkreten Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft ausgewiesen wird.²¹⁰ Aus evangelischer Sicht hingegen ist Einheit als Wesenseigenschaft der verborgenen Kirche aufgefasst. Wenngleich nach Luther die Predigt des Evangeliums und die dem Evangelium gemäße Feier der Sakramente, denen neben anderen auch das ordinierte Amt zu ergänzen ist, die Kennzeichen der sichtbaren Kirchen bilden, zu denen Calvin weiters die Kirchenordnung zählt, so können diese gemäß doppeltem Kirchenbegriff dennoch nicht in vollem Maß Ausdruck der Einheit von Kirche sein, sodass evangelischerseits ein schwaches Einheitsverständnis für Kirche realisierende, sichtbare Parameter zu verorten ist.²¹¹ Dies macht laut Menke auch die beiden Einheitsmodelle verständlich, anhand derer sich gegenwärtig das ökumenische Gespräch zwischen katholischer Kirche und kirchlichen Gemeinschaften evangelischer Tradition vollzieht: Das Modell einer sichtbaren Einheit zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft hinsichtlich der Bezogenheit auf den einen Leib Christi und jenes eines mitunter kontradiktorisch-ekklesiologischen Pluralismus, wie ihn die *Leuenberger Konkordie* oder auch oftmals *Gemeinsam am Tisch des Herrn* ausweisen.²¹² Das zweite Modell betont durch „ekstatische Selbstüberschreitung“ ein Weniger an Inkarnation²¹³, als weniger an Bindung an die Existenz Christi und damit an die Sendung zum Mitmenschen als Sendung der Kirche mit den gemeinschaftsausweisenden Bindungen²¹⁴. Das erste Modell hingegen bildet einen Kontrast zu möglicher Privatisierung und Relativierung und realisiert Einheit durch die Verknüpfung der vertikalen Dimension der Inkarnation mit der horizontalen als nicht von der Inkarnation zu trennendes Prinzip des Heilshandelns Gottes.²¹⁵

²⁰⁹ Vgl. KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 276.

²¹⁰ Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 233.

²¹¹ Vgl. ebd., 223.

²¹² Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 47.

²¹³ Ebd., hier: 49.

²¹⁴ Vgl. ebd., hier: 20-22.

²¹⁵ Vgl. ebd., hier: 48f.

Als Ausweis trinitarischer Einheit des gegenseitigen Inne-Seins der Personen verkörpert die katholische Kirche mit Kasper eine *communio*-Einheit. Diese Einheit der Kirche bezeugt analog perichoretische Einheit, sodass kirchliche Einheit notwendig Vielfalt beinhaltet, was anhand des Verhältnisses zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen deutlich wird.²¹⁶ Gesamtkirche und Teilkirchen sind nicht aufeinander rückführbar, letztlich nicht voneinander zu trennen und stehen in reziproker Relation zueinander, wie *Lumen Gentium* ausweist.²¹⁷ So ist nach Koch die Formel „Ecclesia in et ex Ecclesiis“ nicht von der anderen „Ecclesiae in et ex Ecclesia“ zu trennen.²¹⁸

Für McPartlan ist besonders zu berücksichtigen, dass die Einheit von Kirche anhand dieser Relation nicht nur nach einem perichoretischen, sondern auch nach einem eucharistischen Prinzip verwirklicht wird, was für das konkrete Verständnis von Gesamtkirche wichtig ist. Anhand der Teilhabe an der Kirche realisierenden Eucharistie mit ihrer eschatologischen Dimension nimmt man immer auch an der himmlischen Liturgie teil. Die Gesamtkirche bildet so das eucharistisch empfangende Miteinander von irdischer und himmlischer Kirche als stets eine Realität in ihrer Universalität in und aus den Teilkirchen. Jene notwendige Bezogenheit auf die Gesamtkirche nach einer eucharistischen Leseweise zu sichern, ist zentraler Auftrag des bischöflichen Amt in seiner Kollegialität *sub et cum Petro* mit seiner der Einheit von Kirche dienenden Aufgabe.²¹⁹ Gelten hier nach katholischer Lehre die Einzelbischofe als „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen [...] nach dem Bild der Gesamtkirche“²²⁰, so verdeutlicht das Verständnis von Gesamtkirche nach einem eucharistischen Prinzip die Feier der Eucharistie als zentralen Auftrag des Ortsbischofs in kollegialer Verbundenheit *sub et cum Petro*, um als Teilkirche Kirche zu sein. Ein Verständnis der Teilkirche als Untergliederung einer Weltdiözese als Gesamtkirche, würde entgegen der Meinung des Zweiten Vatikanischen Konzils den Bischof als Stellvertreter des Papstes und nicht als Stellvertreter Christi ausweisen²²¹. Der Bischof von Rom bildet dabei *Lumen Gentium* zufolge das sichtbare „Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“²²² und stellt im Vergleich zur Vielfalt der anderen Bischöfe einen konkreten, besonders sichernden Bezugspunkt der apostolischen Einheit der Bischöfe und der

²¹⁶ Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 227f.

²¹⁷ Vgl. LG 23.

²¹⁸ KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 276.

²¹⁹ Vgl. MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 138.

²²⁰ LG 23.

²²¹ Vgl. LG 27.

²²² LG 23.

apostolischen Einheit der sich eucharistisch empfangenden Gesamtkirche dar, wie McPartlan darlegt²²³.

Als *lex supplicandi* wird Einheit in Vielfalt nicht notwendig, aber als das Wesen von Kirche in allen Bereichen prägend anhand der Präsenzformen bei der Eucharistiefeier affirmativ ausgewiesen.²²⁴ Somatische Realpräsenz, anamnetische Aktualpräsenz und Personalpräsenz, wie etwa im Altar oder im Priester/Bischof als Vorsteher sowie gegebenenfalls als Konzelebrant sind zu verbinden und dabei in ihrer komplementären Vielfalt stets Ausweis des einen Christus, der im Letzten Priester, Altar und Opferlamm zugleich ist, wie es in einer Präfation der Osterzeit im geltenden römischen Ritus heißt²²⁵. So erinnert die Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, dass Christus in der Eucharistie vielfältig gegenwärtig ist:

„Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ‚derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat‘ [...] - wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß [sic!], wenn immer einer tauft, Christus selber tauft[...]. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt“.²²⁶

Die ausgewiesene Einheit in Vielfalt sowie Vielfalt in der Einheit wird in jeder Feier der Eucharistie deutlich. Als besonderes Beispiel dafür kann man die Einsetzungsworte heranziehen. Die Personalpräsenz im Altar, im Vorsteher sowie gegebenenfalls im Konzelebranten mit deren Hinordnung auf die somatische Realpräsenz und die anamnetische Aktualpräsenz sowie deren Bezogenheit auf Kirche als Leib Christi finden im Singular der ersten Person der *verba testamenti* ihren Sammelpunkt, welcher die Einheit des ganzen realisierenden Vollzugs in der komplementären Vielfalt mit den schlichten Worten ausweist: „Das ist mein Leib“²²⁷.

²²³ Vgl. MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 135f.

²²⁴ Vgl. DH 246.

²²⁵ Vgl. MESSBUCH. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Brg. 1975, 393.

²²⁶ SC 7.

²²⁷ MESSBUCH. Kleinausgabe, 472. Die Einheitsfähigkeit der Personalpräsenz wird auch angesichts der Vielfalt der Konzelebration nicht geschmälert, sondern besonders im gemeinsamen Sprechen der Einsetzungsworte als Ausweis der Einheit durch, in und mit Christus ausgedrückt.

3.3. Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche und der Methode des differenzierten Konsenses

Im Votum wird regelmäßig versucht, eine konkrete Methode des differenzierten Konsenses für die Mahlgemeinschaft fruchtbar zu machen, sodass selbst bedeutsam widerlegte Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen letztlich keine Hindernisse für die gemeinsame Feier des Herrenmahls bilden. Laut römischer Kurie werden hier wesentliche Lehrunterschiede klar unterbewertet.²²⁸ Sind für Kasper eben Positionen eines kontradiktorisch-ekklesiologischen Pluralismus mit der katholischen Sichtweise unvereinbar²²⁹, so stützen gerade Wollbold zufolge die mühsamen Schritte im ökumenischen Dialog sowie eine Pluralismus fördernde Gesellschaft mit ihrem Diversitätsaxiom diese Zielrichtung trotz manch möglicher, wesentlicher Verkürzung zunehmend²³⁰.

Schon die Rede vom differenzierten Konsens macht klar, dass es sich hier um keine vollinhaltliche Übereinstimmung handeln kann, wie Neuner darstellt. Der Konsens bezieht sich auf eine Annahme von Wesentlichem für christliche Identität und zeigt nun, ob bestimmte Annahmen eben dafür notwendig sind und so den Grundentscheid als Grundkonsens bilden.²³¹ „Können die Partner konstatieren, dass sie jeweils dem [...] Grundentscheid treu geblieben sind, dann können die differierenden konfessionellen Konkretionen gegenseitig anerkannt werden.“²³² Der differenzierte Konsens beinhaltet so einen Konsens im Doppelten: Einerseits geht es um eine Kongruenz im Wesentlichen, dem Grundentscheid als Grundkonsens und schließlich um eine gemeinsame Übereinstimmung „darüber, daß [sic!] und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im [...] Wesentlichen nicht in Frage stellen“.²³³ Zugänge zum differenzierten Konsens finden sich nach Christoph Böttigheimer auch in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, womit seitens der katholischen Kirche das Modell einer versöhnten Verschiedenheit im ökumenischen Gespräch eine stärkere Annahme gefunden hat

²²⁸ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Brief des Präfekten Luis F. Kard. Ladaria SJ an den Vorsitzenden der DBK Bischof Georg Bätzing*, hier: 220.

²²⁹ Vgl. KASPER: *Katholische Kirche*, 236.

²³⁰ Vgl. WOLLBOLD: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit?*, hier: 98. Dabei kann das Diversitätsaxiom intolerant sein, sodass strategisch gesucht wird, Positionen, welche auf jenem Axiom beruhen, als gesellschaftlich gewollt und kritische Ansichten bezüglich solcher Positionen als gesellschaftsfeindlich auszuweisen: Vgl. ebd., hier: 98f.

²³¹ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 299.

²³² Ebd.

²³³ Ebd., 299f.

und unterstrichen worden ist, dass ein uniformer Konsens keine Notwendigkeit für die Wiederherstellung der Einheit der Christinnen und Christen darstellen kann.²³⁴ Die Methode des differenzierten Konsenses steht demnach nicht grundsätzlich im Widerspruch zur katholischen Kirche, sodass Fragen nach einer katholischerseits annehmbaren Bestimmung und Relation zu stellen sind, was schließlich eine wesentliche Differenz zum Votum zeigt. Es wird so gewissermaßen die Verhältnisbestimmung zwischen Einheit und Vielfalt fortgeführt, weswegen sich auch inhaltliche Parallelen ergeben können beziehungsweise müssen.

Die konkrete Anwendung der Methodik in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* ist nicht ohne die *Leuenberger Konkordie* als gegenwärtige Grundlage innerevangelischer Ökumene zu verstehen.²³⁵ Dass jener evangelische Grundlagentext von seinen historischen Wurzeln geprägt ist, weist Neuner aus: Bildeten politische Gründe sowie die Aufklärung ein Fundament, das Lehrdifferenzen zwischen lutherischen und reformierten kirchlichen Gemeinschaften als überwindbar erscheinen ließ, so ist es erst im 19. Jahrhundert zu den ersten Unionen gekommen. Hier kann besonders die *Altpreußische Union* genannt werden, welche eher praktisch-politischer Natur gewesen ist und zum Ertragen der Auffassungsunterschiede aufgerufen hat. Weiters finden sich Unionen, welche aufgrund des Spannungspotenzials der jeweiligen Bekenntnistexte diese durch direkte Belege der Schrift ersetzt haben. Volle Kirchen-, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten hat dies aber nicht erreicht.²³⁶

Wie Neuner in weiterer Folge zeigt, lässt sich aber mit Blick auf die *Confessio Augustana* und die *Confessio Helvetica* festhalten, dass nach beiden Schriften ein Konsens in Wort und Sakrament Gemeinschaft hinreichend begründen kann. Alle anderen Thematiken sind demnach nebensächlich.²³⁷ Um Kirchengemeinschaft zu erzielen, ist dabei letztlich erforderlich, dass hinsichtlich des Wortes und des Sakramentes „die überkommenen Verwerfungen den gegenwärtigen Stand der Lehre der Partnerkirche nicht treffen.“²³⁸

Mit der *Leuenberger Konkordie* im 20. Jahrhundert kommt es schließlich diesbezüglich anhand der zentralen Feststellung, dass damalige, Trennung erweisende Verurteilungen aktuelle Positionen nicht mehr treffen beziehungsweise durch aktuelle Positionen nicht mehr

²³⁴ Vgl. BÖTTIGHEIMER: „Differenzierter Konsens“ und „Versöhnte Verschiedenheit“, hier: 51. Die Methode des differenzierten Konsenses setzt also einen Unterschied zwischen wesentlichen und weniger zentralen Glaubensinhalten voraus. Bezüglich der weniger gewichtigen Aussagen sind für den Konsens tendenzielle Bejahung, Unentschiedenheit, Neutralität oder sogar bewusste Zurückhaltung ausreichend: Vgl. ebd., hier: 52.

²³⁵ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 108.

²³⁶ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 156f.

²³⁷ Vgl. ebd., 157f.

²³⁸ Ebd., 158.

wiedergegeben werden, zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Dies geschieht abseits einer Lehrübereinstimmung in allen Bereichen, da es beispielsweise auch den Gottesdienst betreffend weiterhin Unterschiede gibt. Vielmehr hat man sich für Kirchengemeinschaft auf einen gemeinsamen Nenner konzentriert, sodass kein Konsens im Sinn einer vollständigen Berücksichtigung der jeweiligen Bekenntnistradition ausgewiesen worden ist. Wenngleich gegenwärtig fast 100 kirchliche Gemeinschaften lutherischer, reformierter, unierter und darüber hinaus auch anderer Traditionen die Konkordie akzeptiert haben und gegenwärtig die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) bilden, so tragen vor allem altlutherische Gemeinschaften den Zusammenschluss aufgrund einer aus ihrer Sicht ungenügenden Berücksichtigung der Abendmahlstheologie nicht mit.²³⁹

Die *Gretchenfrage* der Methode des differenzierten Konsenses wird anhand der *Leuenberger Konkordie* deutlich: Wie wird der Grundkonsens verortet? Für das Erarbeiten eines solchen Grundentscheids können vorschnell die Vorurteile der Beliebigkeit oder der Relativierung angenommen werden, sodass eine Kriteriologie argumentativ zu plausibilisieren ist.

Hier ist zunächst festzuhalten, dass jegliches Postulieren einer Suffizienz der völligen Lehrübereinstimmung in allen Teilaspekten, die geschichtlich-erkenntnistheoretischen Bedingungen des Menschen verkennt.²⁴⁰ Nach Edward Schillebeeckx tritt das Absolute dem Menschen im Verstehen geschichtlich-subjektiv entgegen, aber kann von ihm aufgrund der zirkulären Struktur von Subjektivität und Objektivität nie völlig erschlossen werden. Objektivität ist so im Geschehen der Offenbarung immer auch Subjektivität, unterliegt in sich selbst jedoch keiner hermeneutischen Zirkularität und bestimmt die Glaubensidentität innerlich.²⁴¹ Objektive Wahrheit ist demnach zugleich immer größer als die menschlich zu verstehende und verstandene, ohne dabei deren Bedeutung zu schmälern.²⁴² Bleibender Bezugspunkt ist so keine begrifflich fixierte Wahrheitsvorstellung, sondern die Objektivität des Mysteriums selbst, wodurch Vielfalt an Glaubensinterpretationen begründet ist. Dass nun von keiner erkenntnistheoretischen Beliebigkeit oder kontradiktorischen Vielheit, sondern von einer legitimen Einheit in Vielfalt auszugehen ist, wird zweifach gesichert: Zum einen ist die konkrete Rückbindung an das Mysterium in einer gewissen Weise immer auch begrifflich gegeben, wenngleich die Formulierungen dabei eben nicht unveränderlich sind und zum

²³⁹ Vgl. ebd., 158-160.

²⁴⁰ Vgl. BÖTTIGHEIMER: „*Differenzierter Konsens*“ und „*Versöhnte Verschiedenheit*“, hier: 54.

²⁴¹ Vgl. Edward SCHILLEBEECKX: *Gott – Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 43f.

²⁴² Vgl. ebd., 13-16. Als historische Verbindung mit Form und Sprache steht im Zentrum der Interpretation des Glaubens die durch Gott gesicherte Glaubensidentität. Die objektive Wahrheit wird im Verstehen als geschichtlich-subjektives Moment schlicht zeitbezogen verbalisiert: Vgl. ebd., 16-19.

anderen bürgt gerade der ekklesiale Raum von aufeinanderfolgenden Glaubensinterpretationen für die Authentizität der Glaubensidentität.²⁴³ Das Verständnis von Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft deutet sich so als Maßstab für einen legitimen Grundkonsens an.

Katholizität im Sinn der katholischen Kirche ist mit Einheit, aber nicht mit Uniformität verbunden, sodass eben von Einheit in Vielfalt zu sprechen ist, womit unweigerlich Spannungsmomente eröffnet sind. Vielfalt ist dabei dann illegitim und so Vielheit, wenn sie nicht auf grundlegende Einheit rückführbar ist, sie jene Einheit negiert und sich selbst isoliert.²⁴⁴ Die Verortung der Einheit ausweisenden zentralen Aussagen, wobei katholischerseits Einheit vom Ganzen von Glauben, Kirche, dem hierarchisch verfassten Amt und Eucharistie mittels der Beziehung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt her deutlich ist, bildet den Gegenstand des Bemühens, sodass anhand des katholischen Einheitsprinzips zwischen Bekenntnis-, Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft eine Kriteriologie hinsichtlich eines aus katholischer Sicht legitimen Grundkonsenses sowie einer damit akzeptierten Form des differenzierten Konsenses ausgewiesen wird.

Dass für das Gewinnen einer Kriteriologie gewissermaßen selbst differenziert werden muss beziehungsweise eine Festlegung von Wesentlichem notwendig ist, hat sich Böttigheimer zufolge kirchengeschichtlich oftmals gezeigt.²⁴⁵ Gerade hierbei geht es um die Überprüfung von Aussagen hinsichtlich des Ausweisens ihres Zusammenhangs mit dem Zentralen von Einheit, was Einheit ja letztlich selbst verdeutlicht. Dies hat vor allem grundlegenden Wert für die Kirchengemeinschaft *ad intra* selbst: Wenn nun in gelebter Einheit in Vielfalt, die bis in die Vielfalt einzelner Personen fortzuführen ist, notwendigerweise gewisse Unterschiede bestehen, so braucht es geradezu einen differenzierten Zugang und damit gewissermaßen den differenzierten Konsens für die Gemeinschaft selbst. Dieser Konsens trägt im Ausweis des Wesentlichen Differenzen Rechnung, wobei Unterschiede zugleich nicht der Beliebigkeit anheimgestellt sind. Vom grundlegenden Prinzip der Bezogenheit auf Einheit dürfen Abweichungen in untergeordneten Aussagen dem Wesentlichen nicht widersprechen, sodass auch die Ablehnung einer geringer zu gewichtenden Aussage einen Bruch darstellen kann.²⁴⁶

²⁴³ Vgl. ebd., 44-46. Diesbezüglich gilt mit Böttigheimer: „In der Tat können Glaubensartikel, die die Kirche in ihrer Tradition als wahr erkannt und als verbindlich rezipiert hat, nicht postwendend als unverbindlich erklärt oder gar aus der kirchlichen Lehre ausgegrenzt werden, zumal ja alle Glaubenswahrheiten miteinander in Verbindung stehen [...]. Andererseits aber sind kirchliche Dogmen stets relativ, nämlich auf das Urmysterium sowie auf einen bestimmten kontextbedingten Fragehorizont bezogen und insofern keine fixierten, sondern dynamische Sätze. Ihr eigentlicher Sinn kann [...] neu eruiert und im Zuge dessen auch ihre wahre theologische Bedeutung erkannt werden“: BÖTTIGHEIMER: „*Differenzierter Konsens*“ und „*Versöhnte Verschiedenheit*“, hier: 62.

²⁴⁴ Vgl. ebd., hier: 54f.

²⁴⁵ Vgl. ebd., hier: 55.

²⁴⁶ Vgl. ebd., hier: 61-63.

Ein nach dem katholischen Einheitsprinzip verortetes Verständnis des differenzierten Konsenses für Kirchengemeinschaft *ad intra* berücksichtigt so gerade im Unterschied zur *Leuenberger Konkordie* und damit zum Votum mit deren Option für Vielheit vollständig die eigene – katholischerseits stets eine – Bekenntnistradition in Vielfalt und ist Maßstab für das ökumenische Bemühen *ad extra*.²⁴⁷

²⁴⁷ Davon spricht *Unitatis Redintegratio*: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß [sic!] es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“: UR 11.

4. Übergreifende Diskussionsfelder

Haben sich bisherige Ausführungen vor allem stark auf das Votum hinsichtlich einer katholischen Differenzhermeneutik bezogen, so geht es abschließend um die Diskussion der Eucharistiegemeinschaft in einem breiteren Kontext, wobei vor allem Fragen nach Gewissensentscheidung und der konfessionsverschiedenen Ehe zu erörtern sind. Anfangs sollen jedoch bewusst Potentiale einer sakramentalen Leib-Christi-Ekklesiologie dargelegt werden. Diese ist für das Selbstverständnis der katholischen Kirche wesentlich und lässt manch katholische Differenzierung hinsichtlich des Votums, aber auch bezüglich Gewissensentscheidung und konfessionsverschiedener Ehe verständlicher erscheinen.

4.1. Potentiale einer sakramentalen Leib-Christi-Ekklesiologie

Gibt es Theologie angesichts der hermeneutischen Situation stets als Theologien, so wird schon von jener Seite her die Notwendigkeit einer ekklesiologischen Vielfalt beziehungsweise auch Vielheit ausgewiesen.²⁴⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies anhand einer legitimen Vielfalt an Bildern gewürdigt, um Wesen und Wirklichkeit der Kirche auszudrücken. Dabei vermag keine ekklesiologische Metapher alles auszusagen, sodass die Bilder in Komplementarität zueinander stehen.²⁴⁹ Ein dabei aufgegriffener Leib-Christi-Begriff eröffnet gewiss Chancen für das ökumenische Gespräch, da durch die Redeweise vom Leib und den Gliedern Vielfalt in Einheit zu integrieren vermocht wird, aber im Fall einer Identifikation vom Leib mit der Kirche Jesu Christi und von den Gliedern mit den unterschiedlichen Konfessionen gilt das protopaulinische Gleichnis (vgl. 1 Kor 12,12-31a) als defizitäre Übertragung und Beschreibung der Wirklichkeit, wie Tück darlegt. Der Begriff wird hier für die theologische Argumentation funktionalisiert, um bestehende Differenzen auszublenden beziehungsweise als unwesentlich anzusehen.²⁵⁰

Das Bild des Leibes zielt laut Menke letztlich auf die zentrale Relation zwischen Christus und seiner Kirche mit deren sozial-kommunikativer Komponente als Realisierungsgrund.²⁵¹ So ist

²⁴⁸ Vgl. BÖTTIGHEIMER: „Differenzierter Konsens“ und „Versöhnte Verschiedenheit“, hier: 64.

²⁴⁹ Vgl. Matthias REMENYI: *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie. Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge*, in: DERS. – Saskia WENDEL (Hgg.): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg i. Brg. 2017, 32-72, hier: 32-34.

²⁵⁰ Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 195.

²⁵¹ Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 33f.

Kirche „die Gemeinschaft derer, die [...] eingestaltet werden in den innersten Seinsakt Jesu, in seine Beziehung zum Vater [...]. In ihr [...] kann die Kirche ‚Subjekteinheit‘ sein.“²⁵²

Christus selbst ist dabei als korporative Persönlichkeit zu verstehen.²⁵³ „Wir alle werden in Christus hinein assimiliert und so durch das Kommunizieren mit Christus auch selbst untereinander identifiziert, identisch, eins in ihm, einander zu Gliedern“, wie Ratzinger schreibt.²⁵⁴ So kann die Kirche mit ihrer notwendigen Vielfalt an Gliedern als sein Leib verstanden werden.

Matthias Remenyi macht darauf aufmerksam, dass Kirche zwar als Leib Christi aufzufassen ist, aber dabei nicht schlicht mit Christus selbst identifiziert werden darf. Die Diskussion der Leib-Christi-Ekklesiologie verläuft folglich zwischen den Spannungspolen Identität und Differenz: Dies geschieht einerseits vertikal für die Relation zwischen Christus und Kirche und andererseits horizontal für die Relation zwischen Kirche und Welt. Wenngleich das Bild des Leibes Christi angesichts der frühen Sichtweise als *ecclesia ab Abel* Möglichkeiten zur Universalisierung beinhaltet, so gibt es auch Grenzen, was sich in der horizontalen Diskussion anhand der Dynamiken durch Universalität und Partikularität sowie Exklusivismus und Inklusivismus sowie Pluralismus zeigt.²⁵⁵ Vorbehalte gegen eine Leib-Christi-Ekklesiologie, wie sie etwa nach Florian Bruckmann von Jürgen Werbick geäußert worden sind, verorten aufgrund einer Nähe zur Identifizierung von Kirche mit Christus eine Ignoranz gegenüber der eschatologischen Dimension von Kirche und damit dem eschatologischen Vorbehalt, womit auch eine antijüdische Stoßrichtung verbunden wird.²⁵⁶

Bestimmende und immer mitzudenkende Mitte für den Diskurs hinsichtlich der Potentiale einer Leib-Christi Ekklesiologie ist die Grundsakramentalität von Kirche²⁵⁷, die insofern vor einer

²⁵² Ebd.

²⁵³ Vgl. Michael SCHNEIDER: *Zur Grundlegung und Erneuerung der Liturgie nach der Theologie Joseph Ratzingers – Papst Benedikts XVI.* (April 2009). URL: <http://ratzinger-papst-benedikt-stiftung.de/theologie/theolbeitraege/theol-liturgie/> [Abruf: 5. September 2025].

²⁵⁴ Joseph RATZINGER: *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 118. Dabei werden Vernunft und Verantwortung einer Person nicht abgemildert, aber ohne das Einbetten in den hermeneutischen Raum der Kirche ist christologische Erkenntnis rudimentär: Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 34f.

²⁵⁵ Vgl. REMENYI: *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie*, hier: 34f. Im konkreten Heilshandeln Gottes in Jesus Christus ist Heil bleibend begründet, sodass allen Menschen gegen die Abkehr von Gott die Hand Christi ausgestreckt ist, was auch für das Konzept der *ecclesia ab Abel* als natürliche Ausrichtung auf den Erlöser zentral ist. Nach Augustinus entsteht Kirche nun mit jener Person, welche diese Hand als erste ergreift. Wer auch immer nun diese Verbindung eingeht, ist selbst Glied des Leibes Christi: Vgl. MENKE: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, hier: 42.

²⁵⁶ Vgl. Florian BRUCKMANN: *Angewiesen auf anderes und andere. Zum Leib Christi aus gabetheoretischer Perspektive*, in: Matthias REMENYI – Saskia WENDEL (Hgg.): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg i. Brg. 2017, 239-262, hier: 239f.

²⁵⁷ Vgl. LG 1. Ausschließlich in Christus ist die Kirche Grundsakrament und „niemals aus eigener Kraft und Vollmacht“, wie Remenyi unterstreicht: REMENYI: *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie*, hier: 46.

ekklesiologischen Grundhäresie wie der Verwechslung mit dem Ziel²⁵⁸ oder mit dem Urheber von Kirche aufgrund des Mittelcharakters selbst bewahrt, als hier das „Differenzmoment konstitutiv mit eingetragen ist“²⁵⁹ und so eine unmittelbare Identifikation von Kirche mit Christus abgewiesen sowie der eschatologische Vorbehalt angesichts der immer auch geschichtlichen Wirklichkeit produktiv eingelöst wird²⁶⁰. Hierfür dient genau die Feier der Eucharistie als authentischer Ausweis der empfangenen und dienenden Sakramentalität der Kirche²⁶¹, welche Kirche als sakramentalen Leib Christi unter Berücksichtigung des trotz Antizipation der Vollendung immer auch Ausstehenden angesichts des innergeschichtlichen Vollzugs adäquat realisiert.

Über die Gabe-Bewegungen der Eucharistiefeier kann dabei mit Bruckmann der Zusammenhang zwischen Eucharistie, Sakramentalität und Leib-Christi-Ekklesiologie gerade als Entsprechung menschlicher Situation gewonnen werden: In der Eucharistie sind sowohl der Vater als auch der Sohn Geber. Während die erste göttliche Person primär Geber ist, ist die zweite göttliche Person Gabe und Geber zugleich, der sich sowohl der empfangenden und so realisierenden Kirche wie dem Vater schenkt.²⁶² „In der Eucharistie empfängt die Kirche Christus aber nicht nur [...], sondern die Kirche bringt Christus auch dar, nicht weil sie über ihn verfügen könnte, sondern weil sie mit ihm vor Gott tritt“.²⁶³ Die Gabe der eigenen Person ist so für die Handlung in den Blick zu nehmen, wobei jene immer mit Christus gegeben wird²⁶⁴, sodass demzufolge „in christologischer Perspektive sowohl in der katabatischen Gabe-Bewegung der Eucharistie ein anabatischer Teil mitgedacht werden muss, als auch in der anabatischen Empfangs-Bewegung der katabatische Teil nicht ausgeschlossen werden darf“²⁶⁵. Die bleibende Bezogenheit auf Christus bedeutet aber, dass letztlich nicht aus eigener Kraft gehandelt werden kann. Gerade diese Empfangs- und Gabedynamik ist es, die etwa bei Ratzinger das Sakramentale und damit Eucharistie sowie Kirche ausmacht, wie Bruckmann betont.²⁶⁶ Es gehört zu den anthropologischen Grundbedingungen „auf anderes und andere angewiesen zu sein“²⁶⁷, sodass Mensch-Sein geradezu wesentlich als sakramentale

²⁵⁸ Vgl. ebd., hier: 50.

²⁵⁹ Ebd.

²⁶⁰ Vgl. ebd., hier: 50f.

²⁶¹ Vgl. MCPARTLAN: *Eucharistic Ecclesiology*, hier: 127f.

²⁶² Vgl. BRUCKMANN: *Angewiesen auf anderes und andere*, hier: 243.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Vgl. ebd., hier: 243f.

²⁶⁵ Ebd., hier: 244.

²⁶⁶ Vgl. ebd., hier: 245f.

²⁶⁷ Ebd., hier: 249.

Verwiesenheit zu verstehen ist²⁶⁸. Dies löst die Kirche realisierende Eucharistie, letztlich der eine kirchlich-sakramentale Leib Christi als „sakramentale Feier der Angewiesenheit“ ein.²⁶⁹ Das Angewiesen-Sein auf anderes und andere wird hier nicht einfach nur anhand der Gabe Christi ausgewiesen²⁷⁰, sondern erschöpft sich auch in einer ethischen Tiefendimension, von der Ratzinger schreibt:

„Wenn es das Wesen der Eucharistie ist, uns mit Christus und so auch untereinander real zu vereinigen, dann heißt dies, daß [sic!] die Eucharistie gar nie bloß Ritus und Liturgie sein kann, daß [sic!] sie überhaupt nicht im Kirchenraum zu Ende gefeiert werden kann, sondern [...] überhaupt nur der wirklich Eucharistie feiert, der sie im täglichen Gottesdienst der Bruderliebe vollendet.“²⁷¹

Christinnen und Christen bringen in der Eucharistie dem Vater nicht nur den Sohn dar, an dem ihnen Anteil gegeben worden ist, sondern mit ihm auch sich einander schenkend selbst, da sie in die doppelte Gabebewegung Christi an die Kirche und an den Vater mit hineingenommen sind, was immer einen leiblich-sichtbaren Vorgang darstellt.²⁷² Eine christologisch-ekklesiologische Gabedynamik als Grundlage trägt also menschlichen Bedingungen Rechnung und findet dabei gerade im kirchlich-sakramentalen Leib Christi insofern eine Entsprechung, als dieser vermag, die zentrale zwischenmenschliche sowie menschlich-göttliche Kommunikation von Kirche verstärkt auszusagen, wenngleich eine solche sakramentale Leib-Christi-Ekklesiologie natürlich ergänzungsbedürftig bleibt.

Weiters ist eine solche Ekklesiologie, wie bereits eröffnet, zutiefst mit eschatologischen Implikationen verbunden. Das sakramentale Leib-Christi-Verständnis weist dabei hinsichtlich der immer auch geschichtlichen Wirklichkeit von Kirche ausdrücklicher als der Volk-Gottes-Begriff das eschatologisch Neue in seinem Zugleich von Schon und Noch-nicht hinsichtlich der Antizipation der Vollendung aus. Dies wird gerade durch den sakramentalen Vollzug deutlich, denn das eschatologisch Neue wird anhand des Sakramentes der Eucharistie mit ihrer zu berücksichtigenden fragmentarisch-innergeschichtlichen Dimension realisiert. Trotz allem Vorweggenommen bedeutet dies eben zugleich Offenheit für die Vollendung, sodass eine sakramentale Leib-Christi-Ekklesiologie auch keine direkt antijüdische Grundausrichtung verkörpert, wie Bruckmann verdeutlicht.²⁷³ Dies weist Kirche in ihrem liturgischen Feiern als

²⁶⁸ Vgl. ebd., hier: 249f.

²⁶⁹ Ebd., hier: 250.

²⁷⁰ Vgl. ebd.

²⁷¹ Joseph RATZINGER: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 86.

²⁷² Vgl. BRUCKMANN: *Angewiesen auf anderes und andere*, hier: 255.

²⁷³ Vgl. ebd., hier: 262.

lex supplicandi aus, wenn es in einer Präfation für das Jahresgedächtnis der Kirchweihe im geltenden römischen Ritus heißt: „Von allen Orten rufst du deine Kinder zusammen undfügst sie ein in den geheimnisvollen Leib deines Sohnes. Hier lenkst du unseren Blick auf das himmlische Jerusalem und gibst uns die Hoffnung, dort deinen Frieden zu schauen.“²⁷⁴

Eine Verwendung des Volk-Gottes-Bildes erkennt zwar die Bundestheologie und das prozessuale Verhältnis zwischen Gott und Mensch an, kann dabei aber die Gefahr einer Abschwächung des ersten Bundes beinhalten und sollte niemals für die Beschreibung des Wesens von Kirche verabsolutiert werden beziehungsweise ist sie hinsichtlich ihrer Dialoge mit dem Judentum erschwerenden Funktion zu identifizieren.²⁷⁵ Wenn sich die bildende Gemeinschaft nach der Auferstehung Jesu nicht substituierend als Volk Gottes im frühjüdischen Sinn, sondern als *ἐκκλησία*²⁷⁶ beziehungsweise als *σὺναξις* bezeichnet hat²⁷⁷, womit hinsichtlich des Herrenmahls eine besondere Nähe zum Leib-Christi-Bild eröffnet ist (vgl. 1 Kor 10,16f.), so implizieren diese Termini besonders im innergeschichtlich-kirchlichen Suchen und Ausweisen von Identität die für die eine Kirche als wesentlich erkannte, eschatologische Wirklichkeit unter dem Vorbehalt des Schon und Noch-Nicht gerade angesichts des sakramentalen Vollzugs expliziter als dies der Volk-Gottes-Begriff tut.²⁷⁸

4.2. Eine Gewissensentscheidung guten Gewissens?

Wie Neuner darlegt, prägt individuelle Wahlfreiheit und nicht mehr die Selbstverständlichkeit sowie Notwendigkeit einer gemeinschaftlichen Rückbindung zunehmend menschliche Zugänge zur Religion in Europa. Dabei übernimmt eine Person von einer Religion oftmals nur noch das, was ihr angesichts des eigenen Erfahrungshorizonts auch als passend erscheint, weswegen es vermehrt zum Phänomen eines Auswahlchristentums kommt. Die katholische Kirche oder einige kirchliche Gemeinschaften evangelischer Tradition werden hier verstärkt als Kuriositäten betrachtet und dies vor allem dann, wenn sie den Pluralismus des Zeitgeists ablehnen und an Verbindlichkeiten festhalten.²⁷⁹ Die Herausforderung einer subjektiven Verengung von Religion zeigt sich so katholischerseits im zunehmenden Verständnis für

²⁷⁴ MESSBUCH. Kleinausgabe, 880f. „[...]ut legem credendi lex statuat supplicandi“: DH 246.

²⁷⁵ Vgl. BRUCKMANN: *Angewiesen auf anderes und andere*, hier: 262.

²⁷⁶ Vgl. RATZINGER: *Zur Gemeinschaft gerufen*, 28.

²⁷⁷ Vgl. KOCH: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, hier: 98.

²⁷⁸ Vgl. BRUCKMANN: *Angewiesen auf anderes und andere*, hier: 262.

²⁷⁹ Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 29f.

relativierende, schlicht persönliche Zugänge zu Glauben, Kirche und Eucharistie. Die Beziehung zu einem wesentlichen *sensus ecclesiae* nimmt so laut römischer Kurie zunehmend ab, was sich auch im Votum wiederfindet.²⁸⁰

Die Förderung einer solchen Verengung ist dabei gewiss nicht beabsichtigt, wenn hinsichtlich einiger, wesentlicher Fragestellungen kirchlich-regulierende Bezugspunkte keine eindeutige, offenkundige Handlungsoption ausweisen können, wie es etwa oftmals beim Kommunionempfang der Fall ist. Hier ist notwendig auch das Gewissen des Menschen angefragt. Damit ist jedoch kirchlicherseits keine subjektive Beliebigkeit intendiert, sondern eine Relation ausgesagt. Sowohl das Gewissen einer einzelnen Person als auch Kirche mit ihrer Gemeinschaft und Bekenntnis sichernden Funktion sind für den Kommunionempfang zu berücksichtigen. Wie diese Relation produktiv gefördert werden kann, um subjektiven Missbrauch vorzubeugen, ist Gegenstand folgender Ausführungen.

Schon Paulus selbst hat der Gemeinde von Korinth geschrieben, dass sich jedes Glied der Gemeinde selbst prüfen möge, ob die Person selbst würdig sei, das Herrenmahl zu empfangen. (vgl. 1 Kor 11,28) Damit wird die Gewissensfrage geradezu als eine Grundfrage all jener ausgewiesen, welche gedenken, die Kommunion zu empfangen. Tück betont dies, wenn er schreibt:

„Diese Frage ist gewiss unbequem. Sie richtet sich an jeden, der kommunizieren möchte – unabhängig davon, ob er katholisch ist oder nicht. Um Gedankenlosigkeit und mangelnde Vorbereitung beim Kommunionempfang zu vermeiden, kann eine Kultur der Unterscheidung und persönlichen Selbstprüfung hilfreich sein; sie sollte aber nicht zu einem neuem [sic!] Rigorismus führen, der die Frage der persönlichen Disposition oder Würdigkeit so forciert, dass erneut pathologische Skrupel befördert werden.“²⁸¹

Selbstprüfung allein kann angesichts der ekklesialen Sinnspitze der Eucharistie jedoch nicht ausreichend sein. Der Kommunionempfang ist keine reine Privatsache, da das Geschehen immer auch die ganze Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft trifft. Diesbezüglich erscheinen die letzten Jahrzehnte mancherorts kontrastierend, wenn Eucharistie oftmals oberflächlich als soziales Geschehen gedeutet worden ist.²⁸² Ein konstruktives Verhältnis zwischen Kirche und Gewissen kann dabei eröffnet werden, wenn die Gewissensentscheidung positiv geschützt und

²⁸⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 228.

²⁸¹ Jan-Heiner TÜCK: *Gemeinsam am Tisch des Herrn? Sieben Thesen zur Diskussion um die Öffnung der Kommunion für Nichtkatholiken in konfessionsverschiedenen Ehen* (18. Dezember 2017). URL: <http://www.katholisch.at/standpunkt/tueck/oekumene> [Abruf: 2. August 2025].

²⁸² Vgl. ebd.

zugleich eine hinreichende Orientierung für die Entscheidungsabwägung dargelegt wird, welche das kirchliche Selbstverständnis artikuliert, sodass der Entscheidungsprozess nicht daran vorbei geht. Gerade dies ermöglicht einen vollständigen Gewissensprozess guten Gewissens als Förderung wirklicher Gewissensfreiheit entgegen ihrer Verkürzung durch Irrtümer oder durch manche Teile der Gesellschaft mit ihren Einflüssen, um so nach *Gaudium Et Spes* „im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung“²⁸³ die Würde des Menschen zu fördern und zugleich den katholischen Glauben authentisch auszuweisen.

Damit dem für den Kommunionempfang beispielsweise bei Konfessionsverschiedenheit entsprochen werden kann, ist im Fall der Zuständigkeit natürlich an die im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche genannten Bedingungen anzuknüpfen, wie es gewissermaßen auch das *Ökumenische Direktorium* aus dem Jahr 1993 tut, wenn es die Möglichkeit der Teilhabe des nicht katholischen Ehepartners beziehungsweise der nicht katholischen Ehepartnerin am Herrenmahl im Ausnahmefall kennt²⁸⁴. Zeigt sich im Codex mit den nicht unierten Kirchen des Ostens ein milderer Umgang, so ist bei getauften Angehörigen einer kirchlichen Gemeinschaft evangelischer Tradition die Situation der schweren Notlage ein zentraler Bezugspunkt.²⁸⁵ Für die allgemeine Zulassung besonders evangelischer Christinnen und Christen zur Eucharistie taugt das gesatzte ökumenische Notrecht des *Codex Iuris Canonici* Wollbold folgend allerdings nicht.²⁸⁶ Die Gefahr eines Ärgernisses durch die Teilhabe an der Kommunion ist im Sinne von *Orientalium Ecclesiarum* auszuschließen.²⁸⁷

Um in Fällen der Konfessionsverschiedenheit *ad extra* oder in persönlichen Situationen von getauften Angehörigen der katholischen Kirche *ad intra* den Prozess der Gewissensentscheidung zu fördern und dabei eine klare kirchliche Orientierung als Grundlage anzubieten, genügt es gewiss nicht, Betroffene mit regulierenden Texten allein zu lassen, sondern gerade das Gespräch mit dem Ortspfarrer stellt hier, wie Tück bemerkt, eine tragfähige Möglichkeit dar²⁸⁸. Dies ermöglicht, nötige Übersetzungsleistungen sowohl für die betroffene Person als auch für die Gemeinde gegen Irritationen vorzunehmen, vor subjektiver Verengung zu bewahren und so die Entscheidungsfindung kirchlich rückzubinden. Gewiss kann das Angebot zu einem solchen Gespräch ausgeschlagen oder darin und damit vor der eigenen

²⁸³ GS 16.

²⁸⁴ Vgl. PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN: „*Directorium oecumenicum noviter compositum*“ (25. März 1993), in: AAS 85 (1993) 1039-1119, hier: 1095f.

²⁸⁵ Vgl. c. 844 §§3-4 CIC.

²⁸⁶ Vgl. WOLLBOLD: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe*, hier: 161.

²⁸⁷ Vgl. OE 26.

²⁸⁸ Vgl. TÜCK: *Gemeinsam am Tisch des Herrn?*.

Person Wege der Simulation beschritten werden, sodass ein missbräuchlicher Empfang der Eucharistie letztlich nicht ausgeschlossen werden kann, aber auch hier ist an Paulus zu erinnern. (vgl. 1 Kor 11,27-29)

Abschließend soll noch dargelegt werden, ob *Gemeinsam am Tisch des Herrn* bezüglich der Begleitung der Gewissensentscheidung einen konstruktiven Beitrag leisten kann, der sowohl die ekklesiale als auch die personale Dimension hinreichend berücksichtigt: Wenn nach dem Votum die wechselseitige Teilnahme an Abendmahl/Eucharistie theologisch gerechtfertigt ist, so geht es hier laut Hallensleben geradezu um eine Grundeinsicht und nicht um Potentiale für eine Gewissensentscheidung. Erst spätere Stellungnahmen des Ökumenischen Arbeitskreises stellen das Votum in den Dienst solcher Potentiale. Sofern nun eine Gewissensentscheidung durch *Gemeinsam am Tisch des Herrn* gereift ist, so kann eine daraus erwachsene Bejahung der Teilnahme an Abendmahl/Eucharistie nicht beanspruchen, authentischer Ausdruck des katholischen Glaubens zu sein, da im Votum wesentliche Faktoren unsachgemäß ausgesagt worden sind, weswegen durch den Text ein defizitärer Entscheidungsprozess gestützt wird.²⁸⁹ Viele Aussagen des Votums werden der durch die katholische Kirche angenommenen Wirklichkeit nicht gerecht. Dieser Rahmen wird gemäß römischer Kurie besonders in der katholischen Eucharistiefeier nach geltendem römischen Ritus anhand jedes zugelassenen Eucharistischen Hochgebetes deutlich, welches diesen Horizont aufspannt. Wer dazu *Amen* sagt, stimmt der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche *sub et cum Petro* zu, beziehungsweise verzichtet man darauf, wenn man das Abendmahl in einer evangelischen Tradition feiert.²⁹⁰ Mit Christoph Schönborn kann so als zentrale Orientierungshilfe für den Kommunionempfang dienen: „Wer das Amen zum Hochgebet ehrlichen Herzens sprechen kann, der kann auch die Frucht dieses Hochgebets, die Kommunion ehrlichen Herzens empfangen.“²⁹¹ Dieses ehrliche *Amen* ist dabei gewissermaßen einlösender Kern einer Gewissensentscheidung als authentischer Ausdruck des katholischen Glaubens.

4.3. Die konfessionsverschiedene Ehe

In den letzten Jahrzehnten ist vor allem die sakramentale Einheit der konfessionsverschiedenen Ehe verstärkt betont worden, um die Teilnahme der nicht katholischen Gattin beziehungsweise

²⁸⁹ Vgl. HALLENSLEBEN: *Gemeinsam als Leib des Herrn*, hier: 25-27.

²⁹⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Lehrmäßige Anmerkungen*, hier: 227.

²⁹¹ Christoph SCHÖNBORN: *Aus einem Brief an einen evangelischen Christen*, in: *thema kirche*. Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien 9 (1999) 10, zit. nach: HOPING: *Grundeinverständnis hinsichtlich Eucharistie und Abendmahl?*, hier: 95.

des nicht katholischen Gatten an der Eucharistie zu begründen. Die Sakramentalität einer gültigen, konfessionsverschiedenen Ehe zwischen zwei Getauften würde auf eigene Art Kirchengemeinschaft sichtbar realisieren, sodass konfessionsverschiedene Ehen auch Gemeinschaft im Herrenmahl hätten, wie es die Orientierungshilfe *Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie* der Deutschen Bischofskonferenz ausweist.²⁹²

Eine solche Annahme berücksichtigt laut Tück zuallererst nicht hinreichend, dass sowohl hinsichtlich der Auffassung des Herrenmahls als auch hinsichtlich des Verständnisses der Ehe zwischen der katholischen Kirche sowie kirchlichen Gemeinschaften evangelischer Tradition konfessionelle Unterschiede bestehen. So teilen beispielsweise lutherische, reformierte und unierte Gemeinschaften zwar die katholische Sicht, Ehe als Zeichen des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche zu verstehen, aber eine Annahme von Ehe als Sakrament lehnen sie ab.²⁹³ Hinsichtlich der Sakramentalität der Ehe gibt es aber katholischerseits Konsens mit den getauften Angehörigen der nicht unierten Kirchen des Ostens, wie Neuner ausführt²⁹⁴, sodass auch von dieser Seite her unterstrichen wird, warum für die katholische Kirche hier leichter Kirchengemeinschaft erzielt werden kann²⁹⁵.

Eine konfessionsverschiedene Ehe weist in gewisser, auch sichtbarer Weise Gemeinschaft aus, aber dies geschieht fragmentarisch, da weiterhin konkreter Dissens im *vinculum liturgicum*, dem *vinculum symbolicum* sowie/oder dem *vinculum hierarchicum* besteht. Eucharistie realisiert die eine Kirche mit dem immer schon Vorweggenommenen und zugleich dem Noch-Nicht des eschatologisch Neuen. Dabei sind innergeschichtliche, sichtbare Parameter der einen Kirche in ihrem gewissermaßen so immer auch das Ganze von Kirche ausweisenden Wesen angesichts der *realitas complexa* vom inkarnierten Logos her eben die Weise, Einheit darzustellen. Eine konfessionsverschiedene Ehe kann diese Einheit angesichts des konfessionellen und damit auch sichtbaren Dissenses nicht in jener Klarheit ausdrücken. Dahingehend ordnen für den Fall der Liturgie einer konfessionsverschiedenen Trauung, in welcher die für Eucharistiegemeinschaft notwendige Kirchengemeinschaft *liturgia ipsa* stark ausgedrückt wird, die geltenden Praenotanda für die Eheschließung nach römischem Ritus:

²⁹² Vgl. NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 239-243.

²⁹³ Vgl. TÜCK: *Gemeinsam am Tisch des Herrn?*. Wenngleich Ehe und Ordination evangelischerseits nicht zu den Sakramenten gezählt werden, dann ist damit nach Neuner nicht ausgesagt, dass sie schriftfremd sind oder beliebiger menschlicher Verfügung unterliegen, sondern ihnen wird „eine Verheißung zuerkannt, die inhaltlich mit Begriffen umschrieben wird, die dem katholischen Sakramentenverständnis sehr nahekommen“, wenngleich sie diesem auch nicht entsprechen: NEUNER: *Ökumenische Theologie*, 203.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 222f.

²⁹⁵ Vgl. OE 26.

„Bei einer Trauung zwischen einem Katholiken und einem getauften Nichtkatholiken soll der Ritus der Trauungsfeier ohne Messe genommen werden“.²⁹⁶ Allerdings ist auch hier mit Verweis auf das im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche verbürgte ökumenische Notrecht eine Möglichkeit zur Eucharistiefeier mit Kommunionempfang beider Eheleute als Teil der Trauung eröffnet und so Eucharistiegemeinschaft nicht grundsätzlich ausgeschlossen.²⁹⁷ Eine die Bedingungen des *Codex Iuris Canonici* erfüllende Situation unter Berücksichtigung des subjektiven Leids der Betroffenen muss dabei gewiss von einer instrumentalisierenden Ökumenevorstellung oder einem Zugang der Gleichgültigkeit unterschieden werden, sodass anhand des gesetzten ökumenischen Notrechts mit dem Fehlen einer grundsätzlichen Zulassung nicht katholischer Christinnen und Christen zur Eucharistie und der damit einhergehenden Frage nach Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft eine Einzelfallprüfung durch die Kirche etwa in der Person des Ortspfarrers als Begleitung der Gewissensentscheidung gestützt wird.

²⁹⁶ DIE FEIER DER TRAUUNG. In den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1990, Regensburg 2020, 19.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

5. Schlussbetrachtungen

Die katholische Kirche hat für Koch „das Paradoxe zu wagen, inmitten des heutigen Pluralismus von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sich selbst in einzigartiger Weise als Subjekt ‚die Kirche‘ zu verstehen und zu leben.“²⁹⁸ Einheit muss sich dabei notwendigerweise sichtbar verwirklicht zeigen.²⁹⁹ Dass dies geradezu vom christologischen Kern von Kirche her verlangt wird, betont Menke, wenn er schreibt: „Ein Christentum, das die *Vielheit* auf der *sichtbaren* Ebene des empirisch Zuhandenen und die *Einheit* auf der *unsichtbaren* Ebene des Eschatons ansiedelt, verrät die Inkarnation des göttlichen Logos.“³⁰⁰ *Gemeinsam am Tisch des Herrn* würdigt jene Annahme unzureichend, womit eben Defizite des Votums einhergehen. Wenn die katholische Kirche ausweist, dass in ihr nach der Analogie zwischen Kirche und dem inkarnierten Logos die eine und einzige Kirche Jesu Christi einmalig verwirklicht ist³⁰¹, dann kann dies provokant sein, wie Tück darlegt. Um damit nun keine Überlegenheitsansprüche zu verbinden, ist nach dem bestimmenden christologischen Interpretationsrahmen für die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Verwirklichung auch an eine kenotische Dimension zu erinnern, welche der katholischen Kirche ebenfalls in ihr Selbstverständnis eingetragen sein muss, wenn Kirche sich selbst nicht christologisch-inkonsequent versteht. Als *realitas complexa* ist die katholische Kirche aufgrund der Menschlichkeit auch sündig, fehlbar, reinigungs- sowie versöhnungsbedürftig, sodass sie ihre Schuld ehrlich und reumütig zu bekennen sowie ökumenische Prozesse der Vergebung und Versöhnung zu wagen hat.³⁰²

Das Votum *Gemeinsam am Tisch des Herrn* dient für einen solchen Prozess nicht unbedingt als Vorbild. Zunächst ist darin aus einer katholisch reklamierten Sicht Dialog für Verständigung über konfessionelle Brüche hinweg wesentlich unter Ausblendung von Positionen der orientalischen Kirchen geführt worden. Darüber hinaus findet sich ein sprachlich gebundenes Defizit, welches aufgrund des kulturellen Kontexts vielleicht nicht so offensichtlich in Erscheinung tritt: Im Votum wird nämlich an keiner Stelle klar genannt, welche kirchlichen Gemeinschaften nun konkret die evangelische Seite ausweisen und für den Konsens beansprucht werden, was aber notwendig ist, da hierfür unterschiedliche Zuordnungen möglich sind. Wenngleich sich angesichts des Hintergrunds des Ökumenischen Arbeitskreises dafür

²⁹⁸ KOCH: *Ekklesiologische Perspektiven*, hier: 286.

²⁹⁹ Vgl. ebd.

³⁰⁰ Karl-Heinz MENKE: *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*, Regensburg 2021, 207.

³⁰¹ Vgl. LG 8.

³⁰² Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 208-209.

Gemeinschaften lutherischer, reformierter beziehungsweise uniierter Tradition nahelegen, so weitet etwa schon die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa aufgrund der ihr zugrunde liegenden *Leuenberger Konkordie* mit der damit einhergehenden Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auch mit Gemeinschaften anderer Traditionen jene Auffassung. Angesichts einer oftmals pauschalen, uneindeutigen Ausdrucksweise von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* ist demnach möglich, dass eine kirchliche Gemeinschaft etwa schon aufgrund ihrer Selbstbezeichnung infolge einer Interpretation des Votums fälschlicherweise zu den intendierten Gemeinschaften gezählt wird, aber dabei die Aussagen gar nicht stützt, womit sich potentielle Irritationen und Verletzungen ergeben. Weiters ist diesbezüglich zu bedenken, dass bei wesentlichen Lehrunterschieden wie beispielsweise im Amtsverständnis durch den Text anhand des verallgemeinernden Anspruchs, die evangelische Seite darzulegen, einer divergierenden kirchlichen Gemeinschaft gewissermaßen auch ihr Evangelisch-Sein abgesprochen wird. Die begriffliche Unschärfe von *Gemeinsam am Tisch des Herrn* kann so ein usurpatives Element darstellen, was ökumenische Verständigung mehr erschwert, als ermöglicht.

Prozesse der Vergebung und Versöhnung hindernde beziehungsweise dem katholischen Selbstverständnis widersprechende Entwicklungen haben darüber hinaus nach Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils auch Auswirkungen auf jene, die meinen, atheistisch oder in einer Form von religiösem Indifferentismus zu leben, da solch defizitäre Entwicklungen Gefahr laufen, das Bild von Glauben und Gott zu pervertieren. Mit der Konstitution *Gaudium Et Spes* wird so das ökumenische Bemühen von Kirche mit ihrem komplexen, christologisch-kenotischen Selbstverständnis als Notwendigkeit in einen breiteren Kontext gestellt:

„Dazu, daß [sic!] Gott in seiner Gegenwärtigkeit offenbar werde, trägt schließlich besonders die Bruderliebe der Gläubigen bei, wenn sie in einmütiger Gesinnung zusammenarbeiten für den Glauben an das Evangelium[...] und sich als Zeichen der Einheit erweisen.“³⁰³

Tück zufolge realisiert sich katholische Kirche bei all ihrem Tun letztlich unter eschatologischem Vorbehalt, was eine kenotische Dimension in einen größeren Horizont stellt, vor Selbstgenügsamkeit bewahrt³⁰⁴ und die Positionalität von Kirche als stets exzentrische bekräftigend ausweist³⁰⁵, wenngleich dies katholischerseits mancherorts ungenügend und dadurch Kirche selbst verkürzt ausgewiesen wird. Für eine Immunisierung gegen Reduktionen,

³⁰³ GS 21.

³⁰⁴ Vgl. TÜCK: *Ekklesiale Ekklesiologie*, hier: 208-210.

³⁰⁵ Vgl. ebd., hier: 194.

gegen ein Vergessen des Unvergessbaren, des einen, bleibend gelegten Grundes Jesus Christus (vgl. 1 Kor 3,11) bürgt so der geltende römische Ritus, wenn in einer Akklamation der Eucharistiefeier als Erinnerung des zentralen christologisch-eschatologischen Fundaments die Worte erklingen können: „*Deinen* Tod, o Herr, verkünden wir, und *deine* Auferstehung preisen wir, bis *du* kommst in Herrlichkeit.“³⁰⁶

³⁰⁶ MESSBUCH. Kleinausgabe, 485 [Hervorhebung des Verf.].

Anhang

Abkürzungen

Abkürzungen von Zeitschriften, Reihen und Lexika folgen dem Abkürzungsverzeichnis von Siegfried SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), Berlin ²1992. Darüber hinausgehende Abkürzungen entsprechen dem Verzeichnis des LThK³ Bd. 11 (2001), 698-746.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Quellen

CODEx IURIS CANONICI. Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-Deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, i. A. der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, Kevelaer ¹⁰1984.

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart 2016.

DIE FEIER DER TRAUUNG. In den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1990, Regensburg 2020.

ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM DE REBUS FIDEI ET MORUM, Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut HOPING hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Brg. ⁴⁵2017.

EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND: *Der Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten. In der Evangelischen Kirche im Rheinland* (April 2011). URL: https://gemeindekirchenentwicklung.ekir.de/wp-content/uploads/2020/12/fb_praedikanten_dienst.pdf [Abruf: 8. April 2026].

JOHANNES PAUL II.: Enzyklika „*Ut Unum Sint*“ (25. Mai 1995), in: AAS 87 (1995) 921-982.

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Brief des Präfekten Luis F. Kard. Ladaria SJ an den Vorsitzenden der DBK Bischof Georg Bätzing*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 219-221.

DIES.: Erklärung „*De Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica*“ (6. August 2000), in: AAS 92 (2000) 742-765.

DIES.: *Lehrmäßige Anmerkungen zum Dokument Gemeinsam am Tisch des Herrn des Ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Theologen*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 222-229.

MESSBUCH. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Freiburg i. Brg. 1975.

MISSALE ROMANUM. Editio typica tertia 2002. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007.

PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN: „*Directorium oecumenicum noviter compositum*“ (25. März 1993), in: AAS 85 (1993) 1039-1119.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert (Hgg.): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Verlag Herder, Freiburg i. Brg. ³⁵2008.

Editionen

AUGUSTINUS: *Sermo 272*, hg. v. Jacques-Paul MIGNE (PL 38), Paris 1841, 1246-1248.

DIE APOLOGIE DER CONFESSIO AUGUSTANA, hg. v. Irene DINGEL (BSELK), Göttingen 2014, 227-710.

DIE CONFESSIO AUGUSTANA, hg. v. Irene DINGEL (BSELK), Göttingen 2014, 63-226.

IGNATIUS VON ANTIOCHIEN: *Brief an die Epheser*, hg. v. O. BARDENHEWER – K. WEYMAN – J. ZELLINGER (BKV 35), München 1918, 117-126.

JUSTIN DER MÄRTYRER: *Erste Apologie*, hg. v. O. BARDENHEWER – K. WEYMAN – J. ZELLINGER (BKV 12), München 1913, 65-138.

LUTHER, Martin: *Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und ab zu setzen, Grund und Ursach aus der Schrift* (1523), in: WA 11, 401-416.

DERS.: *De servo arbitrio* (1525), in: WA 18, 551-787.

Votum

LEPPIN, Volker – SATTLER, Dorothea (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen*, Bd. 17: Dialog der Kirchen, Freiburg i. Brg. 2020.

Sekundärliteratur

BIHL, Benjamin: *Vollmacht Jesu und Vollmacht der Kirche*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 118-149.

BÖTTIGHEIMER, Christoph: „Differenzierter Konsens“ und „Versöhnte Verschiedenheit“. *Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen*, in: *Catholica* 1 (2005) 51-66.

BRUCKMANN, Florian: *Angewiesen auf anderes und andere. Zum Leib Christi aus gabetheoretischer Perspektive*, in: Matthias REMENYI – Saskia WENDEL (Hgg.): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg i. Brg. 2017, 239-262.

CANTALAMESSA, Raniero: *Die Kirche lieben. Meditationen zum Epheserbrief*, Freiburg i. Brg. 2005.

DE LUBAC, Henri: *Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1977.

FABER, Eva-Maria: *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt ³2011.

HALLENSLEBEN, Barbara: *Gemeinsam als Leib des Herrn. Ein Votum für kirchliche Verbindlichkeit*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 11-34.

DIES.: *Konfessionelle Ekklesiologien*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 143-178.

HOPING, Helmut: *Grundeinverständnis hinsichtlich Eucharistie und Abendmahl? Das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ scheitert an seiner ökumenischen Hermeneutik*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 79-96.

DERS.: *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i. Brg. ²2015.

KASPER, Walter: *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2011.

DERS.: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Brg. ⁴2011.

DERS.: *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Brg. 2004.

DERS.: *Situation und Zukunft der Ökumene*, in: DERS.: Walter Kasper *Gesammelte Schriften* (WKGS), Bd. 14: *Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*, hg. v. George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER, Freiburg i. Brg. 2012, 343-364.

KOCH, Kurt: *Ekklesiologische Perspektiven. Die „eine und einzige Kirche“*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 263-288.

DERS.: *Eucharistie als elementares Sakrament des Glaubens*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, Freiburg i. Brg. 2021, 93-113.

DERS.: *„Gemeinsam am Tisch des Herrn“ – Bereits heute? Rückfragen an das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 35-70.

DERS.: *Offener Brief an Volker Leppin als Antwort auf sein Interview in katholisch.de*, in: Volker LEPPIN – Dorothea SATTLER (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 262-268.

KÖRNER, Bernhard: *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Schrift und Tradition*, in: *Ökumenisches Forum* 26-27 (2003-2004) 130-137.

KÖRTNER, Ulrich H.J.: *Ordination*, in: *Standpunkt. Schriftenreihe des evangelischen Bundes Österreich* 246 (2022) 3-7.

LEPPIN, Volker – SATTLER, Dorothea: *Einführung der wissenschaftlichen Leitung*, in: DIES. (Hgg.): *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. II. Anliegen und Rezeption*, Bd. 18: *Dialog der Kirchen*, Freiburg i. Brg. 2021, 9-33.

LERSCH, Markus: *Selbstvergegenwärtigung „mit“ Brot und Wein? Das Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ und die Frage nach der Realpräsenz Jesu Christi in Abendmahl und Eucharistie*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 217-244.

MCPARTLAN, Paul: *Eucharistic Ecclesiology*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 115-142.

MENKE, Karl-Heinz: *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*, Regensburg 2021.

DERS.: *Inkarnatorische Ekklesiologie*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 17-50.

MÜLLER, Gerhard: *Katholisches und reformatorisches Grundprinzip*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, Freiburg i. Brg. 2021, 333-342.

NEUNER, Peter: *Ökumenische Theologie*, Freiburg i. Brg. 2025.

RATZINGER, Joseph: *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München 1998.

DERS.: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969.

DERS.: *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DERS.: Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften (JRGS)*, Bd. 8/1: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, hg. v. Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg i. Brg. 2015, 258-282.

DERS.: *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology* [dt. Original: Theologische Prinzipienlehre; übers. v. Mary Frances McCarthy], San Francisco 1987.

DERS.: *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003.

DERS.: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i. Brg. 1991.

REMENYI, Matthias: *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie. Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge*, in: DERS. – Saskia WENDEL (Hgg.): *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher* (QD 288), Freiburg i. Brg. 2017, 32-72.

ROUWHORST, Gerard: *Frühchristliche Eucharistiefeiern. Die Entwicklung östlicher und westlicher Traditionsstränge*, in: David HELLMOLM – Dieter SÄNGER (Hgg.): *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred meal, Communal meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity. Bd. 2. Patristic Traditions, Iconography: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376*, Tübingen 2017, 771-786.

SCHILLEBEECKX, Edward: *Gott – Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969.

SCHNEIDER, Michael: *Zur Grundlegung und Erneuerung der Liturgie nach der Theologie Joseph Ratzingers – Papst Benedikts XVI.* (April 2009). URL: <http://ratzinger-papst-benediktstiftung.de/theologie/theolbeitraege/theol-liturgie/> [Abruf: 5. September 2025].

SCHÖNBORN, Christoph: *Aus einem Brief an einen evangelischen Christen*, in: *thema kirche. Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien* 9 (1999) 10.

STUBENRAUCH, Bertram: *Ökumene mit dem Brecheisen? Kritische Nachfragen zum Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ von 2019*, in: *MThZ* 71 (2020) 76-79.

TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: *Baptismale Ekklesiologie*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 68-82.

TÜCK, Jan-Heiner: *Ekklesiale Ekklesiologie. Einheit durch Vielfalt? Das Dokument Baptism and Growth in Communion im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Augustinus SANDER – Stefan HEID – Hyacinthe DESTIVELLE (Hgg.): *Einheit und Einzigkeit. Ekklesiologische Konkretionen in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Brg. 2025, 193-211.

DERS.: *Gemeinsam am Tisch des Herrn? Sieben Thesen zur Diskussion um die Öffnung der Kommunion für Nichtkatholiken in konfessionsverschiedenen Ehen* (18. Dezember 2017). URL: <http://www.katholisch.at/standpunkt/tueck/oekumene> [Abruf: 2. August 2025].

VON BALTHASAR, Hans Urs: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961.

WEHR, Lothar: *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog. Eine Stellungnahme aus neutestamentlicher Perspektive*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 200-216.

WOLLBOLD, Andreas: *Interkommunion ohne Glaubens- und Kircheneinheit? Probleme theologischer Methode im Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, in: Markus GRAULICH (Hg.): *Alles gleichgültig? Theologische Differenzierungen zum Votum „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, Freiburg i. Brg. 2022, 97-117.

DERS.: *Ungeduld ist ein schlechter Theologe. Zum Votum des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“*, in: Markus GRAULICH – Karl-Heinz MENKE (Hgg.): *Fides incarnata. Festschrift zum 65. Geburtstag von Rainer Maria Cardinal Woelki*, Freiburg i. Brg. 2021, 125-161.

Abstract

Deutsch

Die vorliegende Arbeit stellt den Beitrag zu einer reflektierten katholischen Differenzhermeneutik hinsichtlich des Votums *Gemeinsam am Tisch des Herrn* vom Ökumenischen Arbeitskreis (ÖAK) dar, welches 2019 vorgestellt worden ist und den Gegenstand vieler spannungsreicher und polyformer Dialog- sowie Rezeptionssituationen bildet.

Nach dem Votum sind in den Lehren von Abendmahl/Eucharistie und Amt zwischen der katholischen Kirche sowie den kirchlichen Gemeinschaften evangelischer Tradition die erreichten Übereinstimmungen hinreichend, sodass für eine wechselseitige Teilnahme an Abendmahl/Eucharistie votiert worden ist. Ausgehend von wesentlichen Aussagen in *Gemeinsam am Tisch des Herrn* wird anhand katholisch, aber auch mitunter evangelisch verorteter Defizite deutlich, dass die Grunddifferenz zwischen katholischer und evangelischer Seite im Votum nicht authentisch ausgewiesen und so das Selbstverständnis der katholischen Kirche nicht hinreichend beachtet worden ist. Dies wird besonders an drei, dem Votum zugrunde liegenden Verhältnisbestimmungen als Axiomen deutlich. Mit Fragen nach Gewissensentscheidung und der konfessionsverschiedenen Ehe soll die Thematik der Teilnahme an der Eucharistie in einen breiteren Kontext gestellt werden. Wenn sich die katholische Kirche als eine und einzige Kirche versteht, in welcher die Kirche Jesu Christi subsistiert, dann kann angesichts der verbundenen christologischen, ekklesiologischen sowie eschatologischen Annahmen als *realitas complexa* keine Relativierung für einen kontradiktorisch-ekklesiologischen Pluralismus damit einhergehen. Dies auszuweisen, ist die vorrangige Absicht der Arbeit.

English

The present thesis is a contribution to a reflected Catholic Hermeneutic of Difference concerning the vote *Together at the Lord's Table* from the Ökumenischer Arbeitskreis (ÖAK), which was presented in 2019 and is subject of many tension-filled and polyform situations of dialogue and reception.

Following the vote the reached agreements in the understanding of Communion/Eucharist and Ministerial Priesthood between the Catholic Church and the ecclesial communities of Protestant tradition are sufficient, so that a reciprocal participation in Communion/Eucharist is promoted. In the light of essential statements in *Together at the Lord's Table* Catholic and also Protestant assumed deficits show, that the basic difference between Catholic and Protestant part is not authentically represented by the vote and so the Catholic self-conception has not been sufficiently considered. That becomes particularly apparent, when three underlying relations as axioms of the vote are outlined. With questions of conscience and interdenominational marriage the participation in the Eucharist is put within a broader context. As the Catholic Church is understanding herself as the one church, in which the Church of Christ subsists, than with respect of linked christological, ecclesiological and eschatological suppositions as *realitas complexa* no relativization for a contradictorily ecclesiological pluralism can go hand in hand with that. The primary purpose of the thesis is to show that.