

- 11 „... selbst wenn wir glauben möchten, daß unsere Berufung allein die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet und wir uns nicht in politische und andere Aktionen einmischen sollten, gerade unsere Nichtbeteiligung unterstützt stillschweigend die bestehende Ordnung“ (III, 3).
- 12 „... was uns zu Verfogung oder gar Tod führen mag... d.h. unseren Wohlstand zu riskieren, sogar unser Leben“(Abs. 28 u. 29).
- 13 „Dieser Vorgang ist total verwoben mit einem automatischen Verfolgen von wirtschaftlichem Wachstum, das in der Gefahr ist, den strukturellen Zusammenhang von Armut und Ungerechtigkeit zu übersehen und das die Abhängigkeit und Ungleichheit vergrößert“ (Abs. 6 u. 8).
- 14 „Sie bedeutet das Miteinanderteilen von lebensnotwendigen Dingen... Sie bedeutet auch das Hinarbeiten auf eine größere Teilhabe der Bevölkerung an den Entscheidungen, die ihr Leben betrifft, ... Schließlich bedeutet sie ein Wachsen auf Christus hin in allem, ...“(Abs. 13).
- 15 „Als Christen verurteilen wir diese neuen Formen von Ungerechtigkeit und Aggression“ (Abs.18).
- 16 „Menschen, die in Gruppen leben, die auf Gemeinschafts-Solidarität fußen, können diesen Gesellschaften helfen, die Armut ihres Daseins zu erkennen“(III, 8).
- 17 „Für eine unabhängige Mission sollte man sich nur entscheiden, wenn die Kirche in dem Gebiet sich bis aufs äußerste gegen die Absichten (call) der Mission ausspricht“ (III, 3,11).

## Eucharistie nach dem Lima-Text

### Eine Stellungnahme aus katholischer Sicht

Mit den Konsenserklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982) ist der ökumenische Dialog ohne Zweifel in ein neues Stadium eingetreten.

Die hier vorgelegte Stellungnahme versucht in kritischer Sympathie, offene Fragen beim Namen zu nennen, weil heute ja sehr viel deutlicher gezeigt werden kann, daß offene Fragen, die sehr wohl noch der theologischen Vertiefung bedürfen, deshalb nicht schon oder noch kirchentrennend sein müssen. Daher kommt es, daß das Ergebnis meines Plädoyers bezüglich künftiger ökumenischer Eucharistiepraxis eindeutig ist, obwohl eine Reihe von theologischen Desideraten beim Namen genannt werden.

Aus fachlicher Kompetenz beschränke ich mich auf den Abschnitt über die Eucharistie.

Ich beginne mit einer kurzen, jedoch sehr grundlegenden positiven Würdigung der Gesamtkonzeption (1), formuliere dann die theologischen Desiderate (2) und bedenke schließlich die möglichen ökumenischen Konsequenzen (3).

#### *1. Zur positiven Würdigung*

1.1 Das im Lima-Text vorgelegte Verständnis der Eucharistie als Danksagung, Anamnese, Anrufung des Geistes, Communio der Gläubigen und Mahl des Gottes-

reiches ist aufs Ganze gesehen eine sehr begrüßenswerte Sichtweise, die ihrer ganzen Tendenz nach m.E. den Geist atmet, der auch in der Eucharistietheologie des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck kommt.

1.2 Die zentrale Stellung der Eucharistie wird deutlich hervorgehoben. Ein gegenseitiges Auspielen von Wort und Sakrament gehört nach dem Text der Vergangenheit an.

1.3 Die trinitarische Struktur einer heutigen Eucharistietheologie und der eucharistischen Feier wird deutlich herausgestellt und zieht sich wie ein roter Faden durch den Text. Dies ist sehr bemerkenswert.

1.4 Das offensichtliche Bemühen, Mahl- und Opferaspekt sakramententheologisch aufeinander zu beziehen, zieht einen Schlußstrich unter eine sehr unheilvolle Geschichte der Eucharistietheologie, unter der auch die Texte des Konzils von Trient zu leiden hatten.

1.5 Sakramentalität und Realpräsenz werden in einer Weise zusammengesehen, daß nicht mehr gesagt werden kann: je mehr Zeichencharakter, um so weniger reale Gegenwart; je mehr Realpräsenz, um so weniger Zeichencharakter.

1.6 Dem pneumatologischen Aspekt der Eucharistietheologie des Textes ist auch katholischerseits voll und ganz zuzustimmen. Seine Bedeutung für ein tieferes Verständnis östlicher Tradition in diesem Punkt liegt auf der Hand.

1.7 Die ekklesiologische Dimension, die wiederholt herausgestellt wird und die besonders in II, 19 hervortritt, ist sehr begrüßenswert. Sie ist inzwischen für eine katholische Eucharistietheologie unerläßlich, beinahe schon *zu* selbstverständlich. Eng damit hängt die ethische Dimension zusammen (vgl. II, 20-21), die dann, wenn sie soteriologisch eingebunden bleibt, unverzichtbar erscheint.

1.8 Die Vorlage einer Rahmenliturgie erscheint für eine künftige Eucharistiepraxis der Ökumene höchst bedeutungsvoll und mutig. Sie deckt sich in den wesentlichen Elementen mit der erneuerten Liturgie unserer Kirche. Von besonderem Gewicht erweist sich dabei die Wiederherstellung des Eucharistiegebetes.

## 2. *Theologische Desiderate*

### 2.1 Zur Frage der Einsetzung der Eucharistie

Die Art, wie in I, 1 die Frage der Einsetzung der Eucharistie behandelt wird, wirkt für den Kenner der historischen Fragestellung eher verwirrend als klärend.

Da es sich bei den vielen exegetischen Einzelfragen nicht um Konfessionsprobleme handelt, hätte die Frage nach der historischen Herkunft der Eucharistie m.E. theologisch redlicher und kontroverser behandelt werden können. Dabei hätte ruhig zugegeben werden können, daß die Beantwortung bisher kontroverser exegetischer Fragen, vor allem der Frage, ob und wie Jesus sein eigenes Sterben vor Augen hatte und interpretierte (wie es die Abendmahlstradition bezeugt), auf längere Sicht auch für einen ökumenischen Eucharistiekonsens nicht folgenlos bleiben wird. Gerade wenn man nicht einem naiven „*sola scriptura*“ anhängt, dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, der Text verbleibe noch in einer unschuldigen ersten Naivität und finde noch nicht zu jener zweiten Naivität, zu der der Glaube in und nach aller Kritik fähig ist.

## 2.2 Die Eucharistie als Sakrament und Opfer

Einer der Kernsätze der Eucharistietheologie unseres Textes lautet: „Die Eucharistie ist vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt“ (II,2). Damit wird ohne Zweifel ein genuines Anliegen reformatorischer Sakramententheologie aufgegriffen, das inzwischen auch katholisch rezipiert ist, weil sich herausstellte, daß es auch schon in Trient nicht kontrovers war. Das „opus operatum (a Christo)“ ist ja gerade nicht das „Werk“ des Menschen. Freilich mußte im Laufe der Theologiegeschichte wiederholt geklärt werden, ob die Betonung der gnadenhaften Initiative Gottes den Menschen notwendigerweise zur Passivität verurteilt. Katholische Theologie neigte hier deutlicher zu der These, daß Gottes Gnade den Menschen zur Initiative begnadet oder zur Freiheit befreit. Gnadentheologische Spannungen treten im Text an der Stelle auf, wo die Betonung des Empfangscharakters der Eucharistie ohne Überleitung zu den Aktiva übergeht, vor allem zum Danken und Bitten. Es könnte der Eindruck entstehen, hier werde die sakramentstheologische Grundlegung der Eucharistietheologie (Sakrament der Gabe) rückgängig gemacht.

Der Opferbegriff begegnet in mehreren Versionen. Zunächst findet er sich im „eucharistischen“ Kontext, wenn in II,4 von „Lobopfer“ gesprochen wird. Ohne Zweifel hat nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den ersten Jahrhunderten ein Wettstreit des Dankens zwischen den Synagogen und den christlichen Gemeinden Platz gegriffen, der zur Ausgestaltung der christlichen Eucharistiegebete maßgeblich beigetragen hat. Aber dabei wurde die Eucharistie auch zum Ersatz der einstigen Tempelopfer. Wo letzteres vergessen würde, könnte der Terminus „Lobopfer“ auch heute eher mißverständlich wirken. Die christologische Begründung wird im Text leider erst spät nachgeschoben und hätte besser Überschrift des Ganzen sein können.

In glücklicher Weise vermag der Terminus „memorial“ Sakraments- und Opfertheologie zu verknüpfen. In II,5 findet sich die zentrale Aussage, die Eucharistie sei „das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers“. Freilich muß gesehen werden, daß die Adjektive „lebendig und wirksam“ auf das Problem aufmerksam machen, wie sehr ein so „toter“ Begriff wie „Zeichen“ erklärungsbedürftig bleibt. Hier tut sich ein theologisches Desiderat für eine Sakramententheologie auf, die heute viel weniger „sachhaft“ und viel mehr ästhetisch und kommunikationstheoretisch orientiert sein müßte.

Der in II,5 verwendete Terminus „Opfer“ führt ins eigentliche Zentrum der Eucharistietheologie. „Opfer“, das ist die einmalige Lebenshingabe Jesu am Kreuz und deren Wirksamkeit für die gesamte Menschheit. Daß sich in diesem Punkt heute ökumenische Konvergenz ergibt, wo im Grunde nie — auch nicht in Trient — Differenz herrschte, ist tragisch und erfreulich zugleich. Es wäre nicht schlecht gewesen, an dieser zentralen Stelle des Textes zu bemerken, daß sich die Christenheit bezüglich der Einmaligkeit des Kreuzesopfers bei aller Polemik des 16. Jhs. einig blieb. Weiter taucht der Opferbegriff in II,8 (mit Kommentar) noch einmal auf, wo es um die Bewältigung des Sühneopfers geht. Noch einmal wird eine wichtige Formulierung angeboten, die Sakrament und Opfer miteinander verknüpft: „Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen.“ Jede Wiederholungstheorie des einmaligen Opfers

wird hier vom Ansatz her überwunden. Auch das Konzil von Trient sprach nicht von „Wiederholung“, sondern u.a. und vor allem von „repraesentatio“. Wenn am Ende des Textes noch einmal gesagt wird, die Kirche bringe *mit* Christus ihre Fürbitte dar, so bleibt m.E. theologisch doch ungeklärt, *warum* sich die Kirche fürbittend dem einzigen Fürsprecher anschließen darf bzw. soll. Die angeführten Schriftstellen (Röm8,34; Hebr7,25) sprechen von der Fürsprache des Sohnes, nicht aber von unserer Fürsprache für andere, und der Kommentar führt theologisch auch nicht weiter, sondern trägt eher Eulen nach Athen. (Übrigens werden jetzt nur noch die vergangenen Heilstaten erwähnt, während in II,7 der Anamnesebegriff erfreulicherweise auch auf die Zukunft geöffnet wird.)

Ein letztes Mal wird der Opferbegriff in II,10 verwendet, wenn nach Röm12,1 und 1Petr 2,5 vom täglichen Lebensopfer der Christen gesprochen wird. Sicher hätte dieser Gesichtspunkt zur Bewältigung der Sühneopferproblematik beitragen können, u.U. besser als das fürbittende Gebet, wenn in II,9-11 u.a. vom Mit-leiden mit Christus gesprochen wird. Freilich hätte es auch hier der gnadentheologischen Klärung bedurft.

### 2.3 Zur Frage der eucharistischen Realpräsenz

Von Realpräsenz ist der Sache nach vor allem in II, 13 und II, 15 (mit Kommentaren) die Rede. In II, 13 wird die Eucharistie näherhin charakterisiert als „das Sakrament des Leibes und Blutes Christi“ oder als „das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart“. Sieht man einmal davon ab, wie historisierend hier von den Einsetzungstexten gesprochen wird, so wird vor allem festgehalten, daß Christus selbst durch sein Wort die Gegenwart bewirkt. Sie wird jetzt näher umschrieben als „reale, lebendige und handelnde Gegenwart“, so daß Real- und Aktualpräsenz eng miteinander verbunden werden. Traditionelle Sprache klingt an (*vere, realiter*), wird aber auch unterlassen (*substantialiter*). Dabei wehrte gerade der Terminus „substantiell“ seit Thomas v. A. eine Vorstellung ab, die auch in der Intention des Textes gelegen sein dürfte: der Auferstandene ist gerade nicht so gegenwärtig wie eine (irdische) Person.

Sowohl in den beiden Texten als auch den Kommentaren ist das Bemühen spürbar, philosophische und theologische Fragestellungen so weit als möglich auszusparen. Dies hat ohne Zweifel Vorteile, dient aber nicht in jeder Hinsicht der wirklichen Klärung.

Im Kommentar zu II,13 wird zunächst eine Position umschrieben, unter der sich m.E. auch die heutige katholische Sichtweise subsumieren läßt. Freilich wäre hier ein Verweis auf Texte und offizielle Lehräußerungen/Bekanntnisschriften höchst hilfreich gewesen.

Daß es auch im Canon 2 der Sessio XIII des Konzils von Trient um ein Werden, näherhin um eine „*conversio*“ geht, ist bekannt. Ja, man war überzeugt, daß man von „Substanzwandlung“ sprechen müsse, wenn man — wie II, 13 mit Recht betont — die Worte Christi ernst nehme. Leider haben spätere Diskussionen um den Substanzbegriff mehr und mehr in Vergessenheit geraten lassen, daß es nach aristotelischer Metaphysik mittels des Substanzbegriffes um ein Verständigungsproblem geht (vgl. Metaphys IV 1005a-1012b), also vor allem um das Verhältnis von Sprache und Bedeutung. Die Verwandlungslogik des Konzils von Trient — so jedenfalls nach

meiner eigenen dogmengeschichtlichen Analyse (vgl. Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient, 2 Bde., Bern — Frankfurt 1975) — argumentiert freilich nicht nur „logisch“, sondern vor allem christologisch. Christologisch war nämlich vorgegeben, die Einheit von Gottheit und Menschheit so als Einheit zu denken, daß keine der beiden Größen „verwandelt“ werden. Sollte also die Eucharistie keine Fortsetzung der Inkarnation sein (also Impanation), dann mußte das christologische Modell der Einigung in der Eucharistietheologie gerade außer Kraft gesetzt werden. Um dies zu erreichen, wurde die „Wandlung“ (conversio) näherhin als Transsubstantiation gedacht. Die christologische Argumentation wurde zum eigentlichen Argument des Konzils. Aber diese ruhte natürlich auf einer Logik, nach der man unterscheiden konnte, ob man Brot/Wein oder Leib/Blut sagte und dabei ein und denselben Zeigeakt vollzog. Im Text des Kommentars zu II, 13 („Unter den Zeichen von Brot und Wein ist die tiefste Wirklichkeit das ganze Sein Christi“) garantiert das Wort „Zeichen“ dafür, daß eher in einem Konversions- als in einem Unionsmodell gedacht wird (wobei die Ausdrücke „tiefste Wirklichkeit“ — „ganzes Sein“ vermutlich den alten Substanzbegriff ersetzen). Ein Verweis auf die neuere Diskussion über die reale Gegenwart in der katholischen Theologie, in deren Verlauf mit guten Gründen „Transsubstantiation“ immer mehr durch „Transsignifikation“ ersetzt wurde, hätte hier klärend wirken können. Wenn sich also katholische Theologie den vorgelegten Formulierungen anschließen kann, dürfte jedoch nicht der Eindruck entstehen, das gemeinsame Bekenntnis der Realpräsenz verlange in Zukunft keine Anstrengung des philosophischen und theologischen Begriffs mehr. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart *eint*, sollte es auch noch den Wettstreit des theologischen Denkens geben, in dem das Gescheiteste gerade gut genug ist.

Die zweite Position, die der Kommentar anspricht, ist so vage formuliert, daß sie kaum noch identifizierbar erscheint. Was heißt die wirkliche Gegenwart bejahen, wenn sie einige Kirchen „nicht so bestimmt mit dem Zeichen von Brot und Wein (verbinden)“? Hier müßte wohl einiges verdeutlicht und geklärt werden, denn mit den *Zeichen* ist nach katholischer Theologie die Realpräsenz auf jeden Fall verbunden. Sonst würde die Sakramentalität ja gerade hinfällig, auf die der Text insgesamt so großen Wert legt. Wie könnte sonst die sehr zutreffende Formulierung der Realpräsenz in II,15 aufrechterhalten werden, wo ja — jetzt zusätzlich pneumatologisch begründet — gerade die Konstitution der Zeichen erneut betont wird. (Übrigens kann die bloße Aneinanderreihung Christus *und* Geist das je verschiedene Wirkverhältnis nicht recht klären helfen.)

Auch der Kommentar zu II,15, der drei verschiedene Verständnisweisen der realen Gegenwart nebeneinanderreihet — die zweite dürfte die katholische Position am zutreffendsten einschließen —, läßt an Präzision zu wünschen übrig. Es wäre besser, die Dinge beim Namen zu nennen.

Unbefriedigend ist schließlich das in III,32 zur Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie Gesagte. Abgesehen davon, daß es sich nicht um bloße „Elemente“ handelt, ist auch für katholische Theologie die Aufbewahrung für die Krankenkommunion seit alters her die entscheidende Begründung. Auch alle Formen der Verehrung sind auf den Empfang hin zu beziehen. Dennoch wäre ein Wort, wie weit in diesem Punkt die ökumenische Toleranz gehen soll, hilfreich gewesen.

## 2.4 Zur Frage des Eucharistievorsitzes

Die in III,29 kurz angesprochene Frage des Eucharistievorsitzes stellt das Bindeglied zur Amtsfrage dar. Der Text betont an dieser Stelle mit Recht, daß Christus der eigentliche Vorsitzende der Eucharistieversammlung ist, bleibt aber dann bezüglich der sakramentalen Gestalt seiner Re-präsentation (auf der Ebene des Sichtbaren) recht zurückhaltend. Dabei hätte der Grundgedanke des signifikanten Rollen-gegenübers schon aus den ntl. Abendmahlstraditionen entnommen werden können. Immerhin macht der Text deutlich, daß alle Formen von Eucharistiekompetenz ein Handeln „im Namen Christi“ und „der universalen Kirche“ beinhalten, so daß die eucharistische Feier nicht zum Besitz der einzelnen Gemeinde werden kann. Dies müßte wohl zur Folge haben, daß es um der sakramentalen Repräsentation willen Eigernennungen zum Eucharistievorsitz nicht geben kann. Andererseits könnte freilich auch katholische Praxis nicht nur andere Formen der „ordinatio“ zum Eucharistievorsitz bei den Schwesterkirchen anerkennen, sondern — im Sinne eines Notstandsrechts — u.U. auch im eigenen Bereich gestufte Formen der Übertragung der Eucharistiekompetenz (auf Dauer oder auf Zeit) entwickeln. Solche Regelungen könnten Selbsternennungen am ehesten überholen.

### 3. Ökumenische Empfehlung

Ich komme zu dem Ergebnis, daß sich im Lima-Text in allen wesentlichen Punkten auch eine katholische Eucharistietheologie wiedererkennen läßt. Auf der Grundlage dieses Textes könnte m.E. unter allen Kirchen, die sich im Lima-Text bezüglich ihrer Eucharistietheologie und -praxis im wesentlichen verstanden wissen, gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft gewährt werden. Dies könnte für einen Zeitraum von 5-10 Jahren vorgesehen werden, währenddessen an der theologischen Vertiefung weitergearbeitet würde und man sich in allen Kirchen um eine intensivere Eucharistiepraxis bemüht. Nach diesem Zeitraum könnte dann geprüft werden, ob ein weiterer Schritt völliger gegenseitiger Anerkennung möglich ist. Der Kairos, der sich mit der Vorlage dieses Textes der gesamten Ökumene anbietet, sollte auf keinen Fall folgenlos bleiben.

*Josef Wohlmuth*