

Stefan Kopp  
Benedikt Kranemann (Hg.)

# Gottesdienst und Kirchenbilder

Theologische  
Neuakzentuierungen



**HERDER**

# GOTTESDIENST UND KIRCHENBILDER

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 313

GOTTESDIENST UND KIRCHENBILDER



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

# **GOTTESDIENST UND KIRCHENBILDER**

Theologische Neuakzentuierungen

Herausgegeben von Stefan Kopp  
und Benedikt Kranemann

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-02313-2  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82313-8

## Inhalt

Liturgie als praktische Ekklesiologie . . . . .	7
<i>Stefan Kopp und Benedikt Kranemann</i>	
Wer feiert die Eucharistie? Neutestamentliche Impressionen . . .	17
<i>Thomas Söding</i>	
<i>Unus baptismus in sola ecclesia sancta?</i>	
Zur Interdependenz von Liturgie- und Kirchenverständnis in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten . . . .	37
<i>Christian Rentsch OSA</i>	
<i>Ecclesia de Eucharistia?</i>	
Der Zusammenhang zwischen Eucharistiefeyer und Kirchenstruktur in theologiegeschichtlicher Betrachtung . . . .	57
<i>Klaus Unterburger</i>	
Das theologische Ideal einer eucharistischen Ekklesiologie und die Gegenwart der Kirche im frühen 21. Jahrhundert. Liturgiewissenschaftliche Annäherungen . . . . .	84
<i>Birgit Jeggle-Merz</i>	
<i>Participatio</i> – Relecture einer liturgietheologischen Leitidee . . .	108
<i>Winfried Haunerland</i>	
Die liturgische Reproduktion der Kirche als Problem dogmatischer Theologie . . . . .	128
<i>Michael Seewald</i>	
Kirchenbilder aus der Perspektive interreligiösen Betens . . . . .	144
<i>Klaus von Stosch</i>	
<i>Ecclesia de verbo et eucharistia</i> . Eine evangelische Perspektive zur Frage nach dem Verhältnis von Kirchenbild und Liturgie . . .	164
<i>Alexander Deeg</i>	

Gelebte Gottesdienstgemeinschaft als ekklesiologischer Impuls <i>Stefan Kopp</i>	191
Offene Kirche. Zu einer Ekklesiologie „alternativer“ Liturgien <i>Benedikt Kranemann</i>	213
Zerteilt nicht den Leib des Herrn. Tagzeitenliturgie und Kirchenbild . . . . . <i>Alexander Zerfaß</i>	234
Die Wort-Gottes-Feier – kirchenkonstituierende Versammlungsform oder Notbehelf? . . . . . <i>Stephan Winter (unter Mitarbeit von Arndt Büssing)</i>	261
Zukunftsvisionen von Kirche und ihre Verräumlichung. Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart . . . . . <i>Albert Gerhards</i>	287
Gottesdienstpraxis, pastorale Identität und ekklesiologische Visionen. Eine empirische Pilotstudie mit jungen Seelsorgenden <i>Christoph Jacobs und Kathrin Oel</i>	306
Gottesdienst und Kirchenbilder. Spannungen – Fragen – Perspektiven . . . . . <i>Julia Knop</i>	334
Autorinnen und Autoren . . . . .	347

## Liturgie als praktische Ekklesiologie

Gottesdienst und Kirchenbilder stehen in einem engen Zusammenhang. Das hat insbesondere die Liturgiewissenschaft im vergangenen halben Jahrhundert immer wieder betont. Dass in der Liturgie Kirche konstituiert wird und dass sich an ihr das Kirchenbild der jeweiligen Zeit, der Glaubensgemeinschaft als ganzer wie der einzelnen feiernden Gemeinde ablesen lässt, gilt in vielen theologischen Diskursen als gesetzt. Ekklesiologie aus der Liturgie wird dabei vor allem aus der gemeinschaftlich gefeierten Eucharistie, ihren Texten und Riten entwickelt; die Liturgie insgesamt kann heute als praktische Ekklesiologie verstanden werden.<sup>1</sup>

Diese Einsicht ist Ergebnis eines langen und intensiven Ringens, das im Laufe des 20. Jahrhunderts sowohl die theologischen Diskurse als auch die kirchliche Praxis geprägt hat. Immer mehr kam dabei die feiernde Kirche in den Blick. Aufbrüche wie die sog. Krypta-Messe in Maria Laach<sup>2</sup>, die Messe „in gemeinsamer Feier“ im Leipziger Oratorium<sup>3</sup> oder das bei Pius Parsch (1884–1954) begegnende Konzept der „Volksliturgie“<sup>4</sup> sind Stationen auf einem Weg, der von einer „Klerusliturgie“ weg- und zu einer „Gemeindeliturgie“ hinführte – verbunden mit einem grundlegenden Wandel des Kirchenbildes.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu insgesamt etwa W. Haunerland, *Liturgie und Kirche. Studien zu Geschichte, Theologie und Praxis des Gottesdienstes* (StPaLi 41), Regensburg 2016; J. Bärsch, S. Kopp, C. Rentsch (Hg.), *Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft* [FS Winfried Haunerland], Regensburg 2021.

<sup>2</sup> Vgl. dazu M. Conrad, Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: *ALW* 41 (1999) 1–40.

<sup>3</sup> Vgl. dazu etwa A. Poschmann, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (ETHSt 81), Leipzig 2001, 131–171.

<sup>4</sup> P. Parsch, *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang*. Klosterneuburg 1940 [neu hg. von A. Redtenbacher (PPSt 1), Würzburg 2004].

<sup>5</sup> Vgl. dazu etwa die instruktive Übersicht in: W. Haunerland, *Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, in: J. Bärsch, B. Kranemann (Hg. in Verbindung mit W. Haunerland, M. Klöckener), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und*

## 1 Programmatische Weichenstellungen des Konzils

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und der durch dieses Konzil in Gang gebrachten Liturgiereform wurde betont, dass sich Kirche in der Liturgie als Versammlung der Getauften um den auferstandenen Christus begreift. Zu den entscheidenden Abschnitten der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) in diesem Zusammenhang zählt Artikel 7. Das Konzil bekennt hier die Gegenwart des Herrn im Priester, in den Sakramenten, in seinem Wort und in betender wie singender Gemeinde. Damit rückt in der Liturgie der Kirche, in der Christus gegenwärtig geglaubt und gefeiert werden soll, die Gemeinschaft der Glaubenden insgesamt in den Blick. Wenn man beachtet, wie die Konstitution wiederholt die Beteiligung der Gläubigen hervorhebt, die an der Liturgie „tätig“ Anteil nehmen und sie „mit geistlichem Gewinn“ (SC 11) feiern sollen, wie sie die Getauften als „das königliche Priestertum“ (SC 14) bezeichnet und wie diese Konstitution die Partizipation zum Qualitätsmerkmal für die Reform des Gottesdienstes erklärt, ist die Perspektive klar erkennbar: Liturgie ist das Geschehen, in dem die ganze Kirche das Paschamysterium feiert.<sup>6</sup> So spricht die Liturgiekonstitution programmatisch davon,

„dass die Kirche auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar wird, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars.“ (SC 41)

Hier wird ein Idealbild entworfen, das weniger Praxis zeichnet als bildliche Qualität hat. Der Artikel ist zum einen bemerkenswert, weil er davon ausgeht, dass in der Liturgie der Kirche abgebildet wird, was Menschen glauben und wie sie im Glauben Kirche sind.

---

kulturelle Kontexte, Bd. 2: Moderne und Gegenwart, Münster 2018, 165–205; ders., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Liturgiereform, in: ebd., 207–246.

<sup>6</sup> Zum Paschamysterium als inhaltlichem Reformprinzip der Liturgieerneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. vor allem die grundlegende Studie: S. Schrott, Pascha-Mysterium. Zum liturgietheologischen Leitbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

Zum anderen werden Aspekte wie Gemeinschaft, aktive Beteiligung sowie Einheit in Gebet und Eucharistie konkret benannt und damit klar eine communiale Sicht auf die Kirche betont, die mit der Voraussetzung einer hierarchischen Leitungsstruktur verbunden ist.

In den Kommentaren zur Konstitution ist darauf hingewiesen worden, dass dieses Bild von Kirche für viele Ortskirchen nie Realität werde, weil die entsprechenden Bistümer zu groß seien. Wenn stattdessen Ordinationsliturgien, Chrisammesse oder die Zulassung von erwachsenen Taufbewerbern als Erfahrungsräume genannt werden,<sup>7</sup> wird man einerseits sagen müssen, dass auch diese Liturgien nur von einem kleinen Teil der Katholik(inn)en mitgefeiert werden. Andererseits zeigen diese Hinweise, dass Kirche theologisch betrachtet eben auch in anderen Liturgien und nicht allein in der Eucharistie sichtbar werden kann. In ekklesiologischer Hinsicht ist diesbezüglich mit Recht von einer Weitung der theologischen Perspektive zu sprechen. Implizit bezieht sich das Bild von Kirche, das SC 41 entwirft, nicht allein auf die Ortskirche und ihre Gemeinschaft der Gläubigen, sondern stellt auch Fragen an das Verhältnis von Ortskirche und Weltkirche, von Ortskirche und römischer Kirche. Die Ortskirche bekommt hier einen besonderen Rang zugesprochen, weil in ihr „vorzüglich“ Kirche sichtbar wird. Dieser und andere Artikel der Liturgiekonstitution legen den Akzent auf das ganze „Gottesvolk“. Von einer Fixierung der Liturgie und damit auch des Kirchenbildes auf den Priester hin zu einer Sicht, die die Gemeinschaft der Getauften, Frauen und Männer, in den Blick nimmt, sollte es ein weiter Weg werden. Mit den Festlegungen des Konzils hat die katholische Kirche einen großen Entwicklungsschritt vollzogen, der allerdings in der Folgezeit immer wieder umstritten war.

Welche Rolle sollen die Gläubigen insgesamt in der Liturgie spielen und soll ihnen zugewiesen werden, welches Kirchenbild soll vermittelt werden? Schon diese Fragen gehen vor dem Hintergrund des Konzils und der nachkonziliaren Theologie in die falsche Richtung. Es muss nicht nach einer eigenen Rolle der Gläubigen in der Liturgie gefragt werden – die Liturgie ist *ihre* Liturgie. Der Grund dafür ist die Taufe. Das bringt das Konzil u. a. dort zum Ausdruck, wo es von der Gegenwart Christi in der betenden Kirche spricht.

---

<sup>7</sup> Vgl. R. Kaczynski, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: HThKVatII 2 (2004) 1–227, hier: 118.

## 2 Weitere lehramtliche Festlegungen

Doch in der Liturgie und in Bezug auf die Liturgie kann man in den letzten Jahrzehnten Tendenzen beobachten, sowohl die Beteiligung der Gläubigen zu begrenzen als auch die Rechte der Ortskirche dort, wo es um Fragen der Liturgie geht, möglichst eng zu fassen. In diesem Zusammenhang sei etwa an die römische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“<sup>8</sup> von 1997 erinnert, die als Ausdruck eines verzerrten Bildes von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden verstanden werden konnte. Aus kanonistischer Perspektive ist kritisiert worden, der Instruktion gehe es „vor allem um eine Profilierung des durch das Weihesakrament begründeten Priestertums“. Alles andere seien nur „Ersatzdienste“, sie würden als pastoralen Notsituationen geschuldet dargestellt. Ein solches Ständedenken verhindere eine Zusammenarbeit der Kirche, in der alle Begabungen und Berufungen mit Blick auf Jesus Christus zusammenwirken müssten.<sup>9</sup> Die Kritik bezieht sich letztlich auf eine Ekklesiologie, die nicht mit dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ernst macht.

Ein zweites Beispiel für diese kritische Beobachtung ist die Instruktion *Liturgiam authenticam*<sup>10</sup> von 2001 – als Instruktion wiederum ein normsetzendes und damit kirchlich gewichtiges Dokument, welches so gelesen werden kann, dass die Ekklesiologie im

---

<sup>8</sup> Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15. August 1997 (VApS 129), Bonn 1997.

<sup>9</sup> Wörtliche Zitate aus: I. Riedel-Spangenberg, Kirchenrechtliche Analyse der römischen Instruktion, in: P. Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i. Br. 1998, 68–85, hier: 78f. – Zum Themenfeld vgl. jetzt auch kritisch: J. Hahn, Leiter(in) – Helfer(in) – Beauftragte(r)? Zur Terminologie der Liturgieleitung durch Lai(inn)en, in: G. M. Hoff, J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. 2020, 185–199.

<sup>10</sup> Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). Lateinisch–Deutsch vom 28. März 2001, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 154), Bonn 2001.

Sinne einer sich communal definierenden Kirche aufgegeben oder zumindest infrage gestellt wird. In der Diskussion unmittelbar über die Übersetzungsprobleme<sup>11</sup> der *Editiones typicae* in die verschiedenen Muttersprachen sind vielleicht die ekklesiologischen Implikationen zu kurz gekommen. Doch diese Instruktion zu Fragen der Übersetzung liturgischer Texte verändert beispielsweise das Verhältnis zwischen Ortskirche und römischer Kirche. Sie zwingt die Ortskirchen in ein uniformistisches Verständnis von Kirche, weil ein eingeführtes Modell von Einheit auferlegt wird. Sie oktroyiert eine Abkehr von Subsidiarität in der Liturgie in einer Weise, die quasi wie eine Blaupause für das Leben innerhalb der Ortskirchen wirkt. Hier wird rein hierarchisch gedacht und werden entsprechend kirchliche Strukturen formatiert. Die ekklesiologischen Konsequenzen werden deutlich, wenn man das Motuproprio *Magnum principium* von 2017 danebenlegt, das weitreichende Korrekturen am Übersetzungsprozess vorgenommen hat.<sup>12</sup> Die römische Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung solle die Bischofskonferenz in der Realisierung ihrer Aufgaben unterstützen, nicht umgekehrt. Man kann das als Bestätigung von Subsidiarität in der Kirche begreifen. Die Übersetzung liturgischer Bücher liegt damit wieder weitgehend in den Händen der Ortskirche. In Instruktion und Motuproprio treffen im Grunde zwei unterschiedliche Kirchenbilder aufeinander. Dies zeigt u. a., wie umstritten das eigene Selbstverständnis in der katholischen Kirche heute ist.

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu B. Kranemann, S. Wahle (Hg.), „... Ohren der Barmherzigkeit“. Über angemessene Liturgiesprache (ThKontr), Freiburg i. Br. 2011.

<sup>12</sup> Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben in Form eines „Motu Proprio“ „Magnum Principium“, durch das can. 838 des Kodex des kanonischen Rechts verändert wird, in: [http://www.vatican.va/content/francesco/de/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20170903\\_magnum-principium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html) (Zugriff: 11.11.2020). – Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht vgl. dazu W. Haunerland, Eine doppelte Korrektur. Zum Motu proprio *Magnum principium* von Papst Franziskus, in: Gottesdienst 51 (2017) 169–171; ders., Le Motu proprio *Magnum principium*. Une impulsion en vue d'une nouvelle étape de la réforme liturgique [Das Motu proprio *Magnum principium* – ein Impuls für eine neue Etappe der liturgischen Erneuerung], in: H. Bricout (Hg.), Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II (Lex orandi. Nouvelle série 9), Paris 2020, 71–93; ders., Das Motu proprio *Magnum principium* als Impuls für die liturgische Erneuerung, in: AKathKR 187 (2020) [im Druck].

Ein drittes Beispiel ist das Motuproprio *Summorum Pontificum*<sup>13</sup> von 2007, durch das die Verwendung des *Missale Romanum* von 1570/1962 und anderer vorkonziliarer liturgischer Bücher als außerordentliche Ausdrucksform des Römischen Ritus wieder breiter ermöglicht wurde. Im Gegenüber zur Liturgiekonstitution ist in diesem Zusammenhang von „[z]wei Weisen, Liturgie zu verstehen“<sup>14</sup>, gesprochen worden. Man darf fortführen: Auch zwei Weisen, Kirche zu verstehen, sind dabei zu erkennen. Für einige der zentralen Aspekte der nachkonziliaren Liturgiereform, die eben auch ekklesiologische Relevanz haben, ist festgestellt worden, dass ihnen das Motuproprio „nur unzureichend oder in mehreren Fällen gar nicht gerecht wird“<sup>15</sup>. Das betrifft die schon erwähnte Gegenwart Christi in der „Versammlung der Getauften“, die durch das Konzil als konstitutiv bezeichnete Mitfeier dieser Getauften sowie die entsprechende Gewichtung der *participatio actuosa* und damit die Rollenverteilung in der Liturgie, letztlich auch alle Vorgänge, die die Inkulturation betreffen.<sup>16</sup>

### 3 Notwendige theologische Neuakzentuierungen heute

Schon durch diese wenigen Beispiele wird deutlich, wie eng Liturgie und Ekklesiologie zusammenhängen, welche tiefgreifenden Auseinandersetzungen aber auch die vergangenen Jahre auf diesem Feld gebracht haben. Nicht umsonst sprach Papst Johannes Paul II. (1978–2005) von „eine[r] sehr enge[n] und organische[n] Verbin-

<sup>13</sup> Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum Pontificum*. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation vom 7. Juli 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 178), Bonn 2007.

<sup>14</sup> M. Klöckener, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „*Summorum Pontificum*“ Papst Benedikts XVI., in: ALW 50 (2008) 268–305, hier: 295.

<sup>15</sup> Ebd., 300.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 299–301; zuletzt – in einer Rückschau auf die zehnjährige Erfahrung mit den neuen Regelungen – S. Kopp, „... omnes Ritus legitime agnitos aequo iure atque honore ...“ (SC 4). Zum Verständnis von Einheit und legitimer Vielfalt in der Liturgie zehn Jahre nach dem Motu proprio *Summorum Pontificum*, in: M. Graulich (Hg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017, 117–154.

„*Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sondern prägt sich auch darin aus; sie lebt von der Liturgie und gewinnt aus der Liturgie ihre Lebenskraft. Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geist des II. Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinn das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils, die wir mit tiefem Glauben annehmen wollen, überzeugt, dass der Heilige Geist sich seiner bedient hat, um der Kirche die Wahrheit mitzuteilen und die Hinweise zu geben, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung für die Menschen von heute und morgen braucht.*“<sup>17</sup>

„Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sondern prägt sich auch darin aus; sie lebt von der Liturgie und gewinnt aus der Liturgie ihre Lebenskraft. Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geist des II. Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinn das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils, die wir mit tiefem Glauben annehmen wollen, überzeugt, dass der Heilige Geist sich seiner bedient hat, um der Kirche die Wahrheit mitzuteilen und die Hinweise zu geben, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung für die Menschen von heute und morgen braucht.“<sup>18</sup>

Die Liturgie, in der es zunächst und vor allem um die Feier des Paschamysteriums geht, ist ein Kosmos unterschiedlicher Texte und Riten, von Zeiten und Räumen, in denen implizit und explizit Kirche zur Darstellung kommt, folglich Ekklesiologie mitverhandelt wird. Hierbei entstehen erhebliche Spannungen und muss die Theologie aufgrund ihrer historischen Kenntnisse mit Blick auf die Zukunft kritisch-reflektierende Zeitansagen machen.

Das gilt auch in anderer Hinsicht. Ekklesiologie der Liturgie oder liturgische Ekklesiologie – beides ist nicht deckungsgleich: hier wird die Debatte um *theologia prima* und *theologia secunda* aufgerufen – war lange Zeit eucharistische Ekklesiologie. Auf einige Weitungen ist bereits hingewiesen worden. Ein gravierendes Problem ist aktuell nicht nur, dass wegen der geringen Zahl von Priestern Eucharistie nicht mehr immer und überall gefeiert werden kann; es gibt auch eine deutliche Kritik an der Fixierung auf allein diese Liturgie. Neue Formen der Liturgie spielen eine Rolle, insbesondere Wortgottesdienste, zu denen sich Getaufte versammeln und die sie z. T. eigenständig verantworten. Sie können zu Segnungsgottesdiensten

---

<sup>17</sup> Papst Johannes Paul II., Gründonnerstagsschreiben „*Dominicae Cenaë*“ vom 24. Februar 1980, Nr. 13, in: EDIL/DEL 2, 3911–3953, hier: 3950 [Hervorhebung im Original]; wiederaufgegriffen in: ders., Apostolisches Schreiben „*Vicesimus quintus annus*“ vom 4. Dezember 1988, Nr. 4, in: EDIL/DEL 3, 6263–6285, hier: 6266.

<sup>18</sup> Papst Johannes Paul II., Gründonnerstagsschreiben „*Dominicae Cenaë*“ (s. Anm. 17), 3950.

ausgestaltet sein, etwa für Neugeborene oder zur Einschulung oder in der Krankenhauseelsorge.<sup>19</sup> Sie begegnen in kirchlich umstrittenen Lebenskonstellationen – so für Menschen, die geschieden sind, deren Ehe nicht annulliert ist und die für ihre neue Beziehung den Segen der Kirche wünschen. Oder eben im Fall der Segnung für gleichgeschlechtliche Paare. Solche Liturgien besitzen ebenfalls ekklesiologische Relevanz und stellen Kirche dar, auch wenn dies hier natürlich auf andere Weise als in der Eucharistie geschieht. Hier kommen andere Rollenverteilungen ins Spiel: Ist dabei das diakonische Moment beispielsweise deutlicher ausgeprägt, zeigt sich eine neue Weite gegenüber unterschiedlichen Lebenssituationen von Menschen, ohne dass dies unmittelbar mit einem moralischen Urteil verbunden wird. In der Dynamik solcher Feiern spiegelt sich die Dynamik der Kirche wider. Dabei ist z. T. mehr Offenheit gegenüber der Ökumene gegeben, als das bislang in der Eucharistie der Fall ist:

„Die pneumatologische Begründung von Kirche, die aus der Vielfalt der Charismen erwächst, ist hier besonders prägend; christologische Konzeptionen von kirchlicher und amtlicher Christusrepräsentation stehen eher im Hintergrund.“<sup>20</sup>

Wenn man den *sensus fidelium* als Ort der Theologie versteht und dabei auch die Glaubenspraxis einbezieht, kann man solche Gottesdienste für die Vertiefung der Frage nach der Ekklesiologie nicht ignorieren.<sup>21</sup> Es bleibt dann sehr Unterschiedliches nebeneinander stehen, das nicht harmonisiert werden kann und soll, weil in diesem Nebeneinander die Kirche in einer größeren Vielfalt abgebildet wird.

Der vorliegende Sammelband geht diesen und anderen Fragen aus der Sichtweise verschiedener theologischer Disziplinen nach. Die Feiernden des Gottesdienstes nach Auskunft des Neuen Testaments (Thomas Söding) und das wechselseitige Verständnis von

<sup>19</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden u. a. die Beiträge in: J. Knop, B. Kranemann (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. Br. 2020.

<sup>20</sup> J. Knop, B. Kranemann, Benediktionale Ekklesiologie – Welche Kirche baut der Segen auf?, in: dies. (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche (s. Anm. 19), 248–265, hier: 265.

<sup>21</sup> Vgl. dazu den anregenden Sammelband: A. Slunitschek, T. Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg i. Br. 2020.

Liturgie und Kirche bei Augustinus (Christian Rentsch) werden behandelt, der Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirchenstruktur als Thema der Theologiegeschichte untersucht (Klaus Unterburger). Die eucharistische Theologie wird als theologisches Ideal des frühen 21. Jahrhunderts (Birgit Jeggler-Merz), die *participatio* in ihrem Herkommen wie in ihrer heutigen Bedeutung als liturgietheologische Leitidee beleuchtet (Winfried Haunerland). Beiträge aus systematisch-theologischer Perspektive weisen auf Probleme der „liturgische[n] Reproduktion der Kirche“<sup>22</sup> hin – auch dort, wo es um interreligiöses Feiern geht (Michael Seewald; Klaus von Stosch). Ein Beitrag aus evangelisch-theologischer Sicht macht u. a. auf die liturgischen wie ekklesiologischen Chancen einer Kirche aus dem Wort Gottes aufmerksam (Alexander Deeg). Verschiedene liturgiewissenschaftliche Beiträge wenden sich der Ökumene (Stefan Kopp), Aussagen zur Kirche in verschiedenen Formen von Wort- und Segensgottesdiensten (Benedikt Kranemann), dem Kirchenbild in Tagzeitenliturgien (Alexander Zerfaß) und in der Wort-Gottes-Feier (Stephan Winter) sowie dem zu, was Räume über die Kirche und ihre Zukunftsvisionen zum Ausdruck bringen (Albert Gerhards). Pastoralpsychologisch wird die Perspektive der Seelsorgenden auf die Praxis der Liturgie und das Verständnis von Kirche behandelt (Christoph Jacobs und Kathrin Oel). Am Ende der Publikation steht ein Ausblick, der auf Spannungen aufmerksam macht und weiterführende Fragen formuliert (Julia Knop).

Ausgangspunkt des vorliegenden Bandes ist eine interdisziplinäre Tagung zum Thema „Gottesdienst und Kirchenbilder“, die am 14. und 15. Februar 2020 in Paderborn stattgefunden hat. Sie wurde in Kooperation des Graduiertenkollegs „Kirche-Sein in Zeiten der Veränderung“ an der Theologischen Fakultät Paderborn und des Theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt durchgeführt. Allen Autor(inn)en, die z. T. bei der Tagung referiert haben, gilt der Dank der Herausgeber. Für die motivierte, verlässliche und umsichtige Mitwirkung an den redaktionellen Arbeiten gebührt besonders Frau Barbara Brunnert, der neuen Koordinatorin des Paderborner Graduiertenkollegs, sowie Frau Laura Elisabeth Hennecke und Frau Cecille Franziska Müller, studentischen Mitarbeiterinnen am Lehr-

---

<sup>22</sup> Titel des Beitrags von M. Seewald in diesem Band.

stuhl für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn, großer Dank. Für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe *Quaestiones disputatae* danken wir der Herausgeberin und dem Herausgeber der Reihe, Frau Prof. Dr. Johanna Rahner, Tübingen, und Herrn Prof. Dr. Thomas Söding, Bochum, sowie dem Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, und Herrn Clemens Carl für die gewohnt zuverlässige Begleitung der Drucklegung.

Paderborn – Erfurt, 11. November 2020

*Die Herausgeber*

## Wer feiert die Eucharistie?

### Neutestamentliche Impressionen

Thomas Söding

Von Anfang an gehört die Feier der Eucharistie zur Kirche, die sich im Namen Jesu versammelt.<sup>1</sup> Die genauen Formen lassen sich nur in Umrissen rekonstruieren, aber dass die Feier im Mittelpunkt der Kirche gestanden hat, ergibt sich nicht nur aus der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,42; 20,7–12), dem *Corpus Paulinum* (vgl. 1 Kor 11,17–34) und dem Hebräerbrief (vgl. Hebr 10,25; 13,10–15), sondern lässt sich auch aus den Evangelien erschließen, den Synoptikern (vgl. Mk 14,17–25; Mt 26,20–29; Lk 22,14–23) ebenso wie Johannes (vgl. Joh 6,51–58). Die Eucharistiefeier bezieht sich im Kern auf die Paschafeier Israels, unterscheidet sich von ihr aber durch ihren Bezug auf Jesus, seine Person, sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung. Sie wird nicht nur Jahr für Jahr, Ostern für Ostern, sondern als Osterfest Woche für Woche gefeiert, und zwar nicht am Sabbat, sondern am Sonntag, dem „Tag des Herrn“ (Offb 1,10), dem „dritten Tag“, an dem Frauen aus Galiläa das Grab Jesu leer gefunden haben (vgl. Mk 16,1–8 parr.; Joh 20,1f.). Das Paschalamm ist Jesus Christus selbst (vgl. 1 Kor 5,7), gegenwärtig im Brot und im Wein, die er gesegnet und gegeben hat, auf dass gegessen und getrunken werde. Eucharistie wird nur in der Kirche gefeiert, und für die Kirche ist die Eucharistie Quelle und Gipfel ihres Glaubenslebens, wie die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) in Artikel 10 betont.

Eine elementare Frage ist, *wer* die Eucharistie feiert. In der Vergangenheit wurde vor allem darauf geschaut, wer würdig sei, mitzufeiern; heute scheint die Teilnahme selbstverständlich zu sein und geradezu ein Recht, auf das wenigstens alle, die getauft sind, Anspruch haben. Im Vordergrund steht derzeit die Frage, welche Rollen

---

<sup>1</sup> Vgl. D. Hellholm, D. Sänger (Hg.), *The Eucharist. Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 3 Bde., Tübingen 2017.

ausgefüllt werden. Bedarf es eines Vorsitzes, der durch Ordination bestimmt wird? Ist der Priester die einzig entscheidende Person, so dass sogar eine „Privatmesse“ möglich wäre? Kommt es auf die Gemeinde und all ihre Mitglieder an, die sich, einschließlich des Priesters, um den Tisch des Herrn versammeln? Oder auf die Kirche als ganze? Welche Bedeutung hat die Ökumene?

Das Neue Testament hat nicht alle Antworten auf die Fragen parat. Aber es kann keine Antwort überzeugen, die nicht am Ursprung Maß nimmt. Im Licht der Bibel zeigt sich, dass die traditionelle Frage der Würdigkeit keineswegs obsolet ist, auch wenn sie als Herrschaftsinstrument eingesetzt worden ist, und dass die liturgischen Rollen auf das Geheimnis des Glaubens selbst bezogen werden müssen, um überzeugend bestimmt und ausgefüllt werden zu können.

## 1 Jesus

Das Letzte Abendmahl hat Jesus selbst gefeiert. Der Blick der Theologie richtet sich vor allem auf das, *was* Jesus durch seine Gabe von Brot und Wein vermittelt. Aber grundlegend ist, *dass* er feiert; entscheidend ist, dass *er* handelt und spricht. Im Abendmahlssaal erscheint Jesus als Pilger, der in Jerusalem der Verheißung Gottes auf der Spur ist, als Lehrer, der seine Jünger in das Geheimnis des Reiches Gottes einführt (vgl. Lk 22,24–30), als Messias, der den Weg des Leidens geht (vgl. Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32–35 parr.), als *Kyrios*, der Diakon ist (vgl. Joh 13), als Gottesknecht, der sein Leben zur Rettung derer hingibt, die Schuld auf sich geladen haben (vgl. Jes 53). Paulus ruft die „Nacht“ in Erinnerung, da Jesus „ausgeliefert“ wurde (vgl. 1 Kor 11,23). Die Synoptiker erzählen von den letzten Auseinandersetzungen Jesu in Jerusalem (vgl. Mk 11f. parr.), von seiner Prophetie der Tempelzerstörung (vgl. Mk 13 parr.), von der Salbung in Bethanien (vgl. Mk 14,3–9 parr.) und vom Entschluss des Judas, ihn auszuliefern (vgl. Mk 14,10f. parr.) – alles Erinnerungen, die in Form einer Erzählung Ereignisse vergegenwärtigen, an denen die Heilssendung Jesu erkannt werden kann.

Jesus ist im Abendmahlssaal Gast eines Jerusalemer Bürgers, der ihm den Raum zur Verfügung stellt (vgl. Mk 14,12–16 parr.). Als Gast übernimmt er die Rolle eines jüdischen Hausvaters: Er sitzt der Feier vor; er bricht das Brot, er reicht den Becher; er deutet die

Gaben; er bestimmt das Geschehen. Als Gastgeber bleibt er aber Gast: Er wird bald sterben (vgl. Mk 14,25 parr.); er macht sich von denen abhängig, die ihm ihr Haus und ihr Herz öffnen; er verschafft sich keinen Besitz, sondern bleibt unterwegs zu denen, die Gott im Sinn hat.

Die Verben kennzeichnen das Handeln Jesu. Nach Markus und Matthäus „nahm“ er Brot, „segnete“ es (εὐλογήσας)<sup>2</sup>, „brach“ es und „gab“ es den Zwölf und „sprach“, danach „nahm“ er den Becher, „dankte“ (εὐχαριστήσας) und „gab“ ihn seinen Mahlgenossen und „sprach“ (vgl. Mk 14,22–24 par. Mt 26,26f.). Nach Lukas und Paulus ist die Abfolge ganz ähnlich: nehmen – danken (εὐχαριστήσας) – brechen – geben – sprechen (vgl. Lk 22,19f.; 1 Kor 11,23–25). Was Jesus tut, ist eine einzige Bewegung, in der eine Phase in die andere übergeht: Es ist eine Bewegung des reinen Gebens, in dem die Proexistenz der gesamten Sendung Jesu zum Ausdruck kommt. In Brot und Wein gibt er sich selbst – und in seiner Person gibt er alles: Gottes Leben, Gottes Heil, Gottes Liebe. Seine Gabe ist Ausdruck seiner Eulogie und Eucharistie. Indem er denen, mit denen er Mahl hält, an seinem Leib und Blut Anteil gibt und damit an sich selbst, vermittelt er ihnen die Gemeinschaft mit Gott: Er betet, indem er segnet und dankt. Er nimmt seine Jünger mit in seine Eulogie und Eucharistie. Sie beten mit ihm, nehmen von ihm und essen und trinken, was er ihnen reicht. In dieser Bewegung kommt der gesamte Weg Jesu zum Ausdruck: dass er den Menschen Gott gibt – als den, der sich ihnen immer schon gegeben hat.

In der Eucharistie der Kirche wird alles Gegenwart, was Jesus beim Letzten Abendmahl getan, gesagt und gegeben hat: weil er von den Toten auferstanden ist. Nichts wird nachgespielt, nichts wird nachgearbeitet, alles wird realisiert: das Nehmen, das Segnen, das Danken, das Brechen, das Geben, das Sprechen, das Essen und Trinken. Jesus ist Gast – nicht nur damals in Jerusalem, sondern in jeder Eucharistiefeier auf der ganzen Welt, in der Menschen glauben, dass sie von ihm eingeladen sind, sich ihm zu öffnen und ihn zu beherbergen.

In jeder Eucharistiefeier ist der Bezug auf die bestimmte Vergangenheit des Letzten Abendmahls konstitutiv. Den Ritus prägt kein

---

<sup>2</sup> Gut möglich ist auch die Übersetzung „sprach den Lobpreis“ (Einheitsübersetzung).

Mythos, der erzählt, was „niemals war und immer ist“<sup>3</sup>, sondern das Evangelium, das verkündet, was ein für alle Mal geschehen ist, und zwar durch Gott für die Menschen (vgl. Röm 6,10; Hebr 9,28; 10,10): ein einziges Mal, weil Jesus ein Leben gelebt hat und einen Tod gestorben ist; ein für alle Mal, weil Gott ihn von den Toten auf-erweckt hat, damit er für die Menschen eintritt (vgl. Röm 8,31–39). Die Eucharistie ist und bleibt das Letzte Abendmahl Jesu, das zum ersten geworden ist, zum einzigen, das immer wieder gefeiert wird, solange die Zeit währt. Der historische Bezug ist wegen des personalen wesentlich: zu Jesus von Nazareth. Zugleich ist das „heute“, das in der Gründonnerstagsliturgie eigens ausgesprochen wird, personal begründet: ist der irdische doch kein anderer als der auferstandene Jesus und der auferstandene kein anderer als der irdische.

Die Christologie prägt die Feier der Eucharistie, ihrem Inhalt und ihrer Form nach: ihrem Inhalt nach, weil sie die Lebenshingabe Jesu als Vermittlung des eschatologischen Heiles vergegenwärtigt, aber auch ihrer Form nach – in den Rollen, in den Gesten, in den Worten und in der Zeit.

In jeder Eucharistiefeier ist Jesus zugleich der Gastgeber, der zum Mahl lädt; er ist es, der Brot und Becher nimmt, um zu segnen und zu danken, auf dass gegessen und getrunken werde.<sup>4</sup> Weil Jesus der Gastgeber ist, sind alle, die Eucharistie feiern, Priester wie Gemeinde, Gäste am Tisch des Herrn – und weil Jesus selbst Gast ist, sind alle Gastgeber, auf unterschiedliche Weise, aber miteinander in Christus vereint.

In jeder Eucharistiefeier wird der Tod des Herrn verkündet, „bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Einerseits lebt die Vergangenheit auf, andererseits richtet sich der Blick auf die Parusie. Die Eucharistie ist ein *viaticum* – nicht nur angesichts des Todes, sondern auch mitten im Leben: Wegzehrung, Proviant, eiserne Ration –, dargereicht von dem, der selbst den Weg durchs Leben in den Tod gegangen ist, zuletzt auf der *via dolorosa*, in der Hoffnung auf Gottes Reich. Deshalb

---

<sup>3</sup> Sallust, *De diis et mundo* 4,4.

<sup>4</sup> Dieses Moment unterstreicht die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK). – Vgl. V. Leppin, D. Sattler (Hg.), *Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen – Together at the Lord's Table. A Statement of the Ecumenical Study Group of Protestant and Catholic Theologians* (DiKi 17), Freiburg i. Br. – Göttingen 2020.

ist die Eucharistie die „Arznei der Unsterblichkeit“<sup>5</sup>, wie Ignatius von Antiochien sie charakterisiert hat.

Wegen der Eucharistie Jesu ist die Eucharistie der Kirche ein Dank, der Gott abgestattet und darin seinerseits Gott verdankt wird. Markus, der das Segnen und Danken Jesu als zwei einander entsprechende Gebete unterscheidet, verknüpft die absteigende mit der aufsteigenden Linie der Theozentrik. Jesus segnet das Brot, das er aus der Hand Gottes und als Produkt der menschlichen Arbeit empfängt, indem er, was gut ist, unendlich weitet: für das Reich Gottes. Er dankt für den Becher mit Wein – nach Lukas und Paulus auch für das Brot – und gibt darin Gott zurück, was diesem gehört, indem er selbst so wenig wie die Seinen darbt, sondern Gottes Gabe genießt. Das Danken ist nichts, was Gott braucht oder erwartet; er selbst bewirkt es vielmehr, damit sich die Herzen der Menschen weiten, die in den Gaben der Schöpfung die Güte Gottes und im Brot und Wein Jesus selbst empfangen. Das Danken ist ein Ausdruck der Freiheit des Glaubens in der Nachfolge Jesu. Gott begnadet die sündigen Menschen in einer so kreativen Weise, dass sie selbst aktiv werden – am dichtesten in der Eucharistie, in der sie sich selbst empfangen, indem sie Jesu Leib und Blut empfangen.<sup>6</sup>

Die eucharistische Gegenwart ist die Wirkung der Auferstehung Jesu Christi, der mit dem irdischen Jesus identisch ist. Deshalb ist die eucharistische Präsenz nicht magisch, sondern sakramental. Das Letzte Abendmahl ist ein prophetisches Zeichen, das durch Jesus bewirkt, was es bezeichnet: die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen *in persona Christi*. Indem er Brot und Wein gibt, gibt Jesus

---

<sup>5</sup> IgnEph 20, 2.

<sup>6</sup> Eine konfessionelle Differenz zum protestantischen Ansatz sieht hier Dorothea Wendebourg (\* 1952). – Vgl. D. Wendebourg, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: ZThK 94 (1997) 437–467; dies., Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“. Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, in: ZThK 99 (2002) 400–440. Aber erstens ist die Skepsis gegenüber dem eucharistischen Handeln der Kirche auf evangelischer Seite nicht unumstritten (vgl. U. Kühn, Der eucharistische Charakter des Herrenmahls, in: PTh 88 [1999] 255–268); zweitens ist das Vokabular des Neuen Testaments an dieser Stelle eindeutig, sodass es kontroverstheologisch und ökumenisch nicht um das Ob, sondern nur um das Wie des eucharistischen Verständnisses gehen kann – wenn die Theologie schriftgemäß ist.

sich selbst: Er ist als Geber die Gabe – und die Gabe ist der, der segnet und dankt, um Brot und Wein für seine Jünger zu sein, irdisches Leben und himmlische Seligkeit, irdischer Segen und himmlische Vollendung.

In dieser Eucharistie Jesu ist der Opfercharakter des Letzten Abendmahles begründet (vgl. 1 Kor 10): Jesus opfert nicht, um Gott zu besänftigen,<sup>7</sup> weiß er sich doch immer schon von Gottes Liebe getragen; er opfert, um in der Gabe an Gott die Gabe von Gott anzunehmen und weiterzugeben. Der Hebräerbrief hat diesen Ansatz weitergeführt und geklärt, dass Jesus Priester und Opfergabe (*sacrificium*) zugleich ist (vgl. Hebr 5–9): Er gibt sich selbst, um durch seinen Tod die mörderische Macht des Bösen im Prozess der Versöhnung zu offenbaren und dadurch den Opfern (*victima*), die unter dem Bösen leiden, zu ihrem Recht zu verhelfen.<sup>8</sup>

## 2 Die Apostel

Jesus feiert das Letzte Abendmahl mit den Zwölf (vgl. Mk 14,17; Mt 26,20; Lk 22,30). Es sind seine Jünger, die ihm nachgefolgt sind (vgl. Mk 14,12; Mt 26,20), und die „Apostel“, die er sendet, in Wort und Tat das Evangelium zu verbreiten (vgl. Lk 22,14). Diejenigen, mit denen Jesus vorösterlich Eucharistie feiert, sind auch diejenigen, mit denen er nachösterlich Eucharistie feiert – auf neue Weise.

Die Verbindung wird explizit durch die Aufforderung „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ hergestellt, die bei Lukas an die zwölf Apostel adressiert (vgl. Lk 22,19) und nach Paulus auf alle zu beziehen ist, mit denen Jesus in der Nacht seiner Passion das Mahl gehalten hat (vgl. 1 Kor 11,23f.). Der (unschön sog.) Gedächtnisbefehl<sup>9</sup> ist in der Reformation nicht nur zum Streitpunkt der Evangelischen mit der katholischen Opfertheologie und Transsubstantiationslehre der Zeit geworden, sondern auch zum Konflikt zwischen den Protestanten,

<sup>7</sup> Vgl. C. Fevrier, *Supplicare deus. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10)*, Turnhout 2009.

<sup>8</sup> Vgl. U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. II/1, Neukirchen-Vluyn 2007, 258–268.

<sup>9</sup> Vgl. D. Wendebourg, *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation (BHTh 148)*, Tübingen 2009.

insbesondere der lutherischen und der zwinglianischen Deutung, die auf die Einbildungskraft und Erfahrungsdichte des Einzelnen und der feiernden Gemeinde vor Gott abheben, während der Wittenberger Reformator den katholischen Grundzug der (noch nicht so genannten) sakramentalen Präsenz weiterentwickelt. Inzwischen haben Studien zur biblischen Bedeutung der Anamnese diese Differenz zu überwinden geholfen:<sup>10</sup> Erinnerung<sup>11</sup> ist Vergegenwärtigung in der Kraft des Geistes, bewirkt durch Jesus selbst, der als Aufwecker zum Mahl des Herrn einlädt und es selbst mit denen feiert, die ihm glauben. Er selbst vergegenwärtigt sich inmitten derer, die Eucharistie feiern. Seine Realpräsenz lässt sich nicht auf die eucharistischen Elemente reduzieren, aber nur mit ihnen verstehen: Es gibt nur ein Brot und nur einen Kelch mit dem Blut Christi (vgl. 1 Kor 10.16f.; 11,26) in jeder Abendmahls- und Eucharistiefeier der Kirche.<sup>12</sup>

Das Possessivpronomen „mein“ holt den personalen Zug in die Eucharistieologie und -praxis herein. Sie ist Christusfrömmigkeit. Die Eucharistiefeier vergegenwärtigt nicht etwas, sondern ihn: Das Geschehen, die Gaben, die Worte, die Gebete sind Zeichen Jesu; er sagt sich in Brot und Wein zu; ihm gilt der Glaube. Die Eucharistiefeier gedenkt seiner und vergegenwärtigt ihn, der als Mensch aus Fleisch und Blut gelebt hat und zur Rechten Gottes erhöht ist.

Mit *wem* Jesus das Letzte Abendmahl feiert, ist theologisch ebenso kennzeichnend, wie die Tatsache, dass *er* es feiert. Die Zwölf sind diejenigen, die in ihrer Ganzheit das Gottesvolk Israel verkörpern, das Jesus im Zeichen des Reiches Gottes sammelt – nicht nur einen „heiligen Rest“, sondern einen „heiligen Anfang“, der stellvertretend

---

<sup>10</sup> „Zwingli hat mit der Hervorhebung der Erinnerung etwas Richtiges gesehen. Aber er war noch nicht in der Lage, die Anamnese biblisch, d. h. von der im Passahmahl verkörperten subjektunabhängigen Vergegenwärtigung eines Grundgeschehens her zu denken“ (M. Beintker, Abendmahl. III. Dogmatisch. 1. Evangelisch. b) Reformiert, in: RGG 1 [1998] 35–39, hier: 38). Allerdings ist der Bibel zufolge das Gottesvolk Israel das Subjekt des Gedenkens – durch Gott.

<sup>11</sup> Vgl. S. C. Barton (Hg.), *Memory in the Bible and Antiquity*. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium (Durham, September 2004) (WUNT 212), Tübingen 2007.

<sup>12</sup> Vgl. T. Söding, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche, in: ders. (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 11–58.

für alle steht: nicht nur die Generation der Lebenden, sondern für alle, die Gott in sein Volk zusammenruft. Die Symbolik der Zwölf ist im Judentum der neutestamentlichen Zeit neu entdeckt worden (vgl. 4 Esra 13, 39–47; 1QM 3, 13f.; Offb 7,4–8; 14,1–6). Sie steht für die Einheit Israels, wie Gott sie geschaffen hat (vgl. Gen 49; Ex 24,4; 28,21; 39,19) und erneuern (vgl. Ez 37,13; Sir 44,22f.) möge.<sup>13</sup> Mithin feiert Jesus Eucharistie mit dem ganzen Volk Gottes; er feiert sie mit Israel, zu dem im Zeichen der Gottesherrschaft (vgl. Mk 14,25) durch die Kraft der Auferweckung (vgl. Mt 28,16–20) die Völker hinzutreten werden. Das Letzte Abendmahl ist nicht auf Exklusion, sondern auf Inklusion geeicht – freilich nicht als latente Zwangsmaßnahme, wie in der augustinischen Fehldeutung des *compelle intrare* im Gastmahlgleichnis (vgl. Lk 14,23), sondern völlig gewaltfrei: durch Stellvertretung, die allen anderen für das Festmahl der Vollendung im Reich Gottes jederzeit einen Platz offenhält. In der Feier des Letzten Abendmahles mit den Zwölf ist begründet, dass die Eucharistie eine Feier der ganzen Kirche ist – die sich nicht über die Juden erheben darf, sondern angesichts der Schrecknisse des Antijudaismus, die nicht zuletzt durch krude Eucharistietheologien angeheizt worden sind, eine Feier des Friedens sein muss, eine Vorwegnahme des eschatologischen Pascha, oder zum Götzendienst depraviert.

Die Zwölf sind Jünger Jesu, ihr innerster Kern (vgl. Mk 14,12 parr.). Der Weg in den Abendmahlssaal ist der Weg der Kreuzesnachfolge (vgl. Mk 8,34 parr.). Die Feier des Abendmahls, die Vergegenwärtigung des Todes wie der Auferstehung Jesu ist Ausdruck der Kreuzesnachfolge: das eigene Leben dadurch zu retten, dass es um Jesus und des Evangeliums willen verloren wird (vgl. Mk 8,35 parr.) – weil es unendlich viel wert ist (vgl. Mk 8,36f. parr.). Die Jünger stehen in einem anderen Verhältnis zu Jesus als die Fünftausend (vgl. Mk 6,30–44 parr.; Joh 6,1–13) und Viertausend (vgl. Mk 8,1–10 par. Mt 14,13–21), die Jesus auf offenem Feld speist, oder auch die Sünder, mit denen Jesus öffentlich Mahl hält (vgl. Mk 2,13–17 parr.; Lk 7,36–50; 19,1–10). So dankbar sie alle Jesus gewesen sein mögen – auf dem Weg der Jüngerschaft sind sie jedenfalls nicht so wie diejenigen, die mit Jesus nach Jerusalem aufgebrochen

<sup>13</sup> Vgl. J.-D. Macchi, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Göttingen 2000.

sind. Deshalb muss auch in der Liturgie zwischen der Eucharistie und anderen Gastmählern, die ein großer Segen sind, klar unterschieden werden. Freilich sind die Jünger selbst schwache Menschen und starke Sünder. Sie bedürfen der Vergebung – wie alle anderen Menschen auch. Deshalb feiert Jesus mit ihnen Eucharistie, da er sich für sie hingibt; so müssen sie ihrerseits Eucharistie feiern. Nach Matthäus hat Jesus es eigens unterstrichen (vgl. Mt 26,28). In jeder Eucharistiefeier muss dieser Zusammenhang klar werden: die Bitte um Vergebung in der Hoffnung, erhört zu werden.

Lukas betont, dass die Zwölf „Apostel“ sind (vgl. Lk 22,14).<sup>14</sup> Als Apostel sind sie Gesandte. Sie repräsentieren Jesus und werden von ihm ausgesandt, in seinem Namen, in seiner Autorität und mit seinen Worten das Evangelium zu verkünden (vgl. Lk 9,1–6): nicht exklusiv (vgl. Lk 10,1–16), aber proaktiv. Als Apostel pflegen die Zwölf nach Ostern die Erinnerung an Jesus (vgl. Apg 1,15–26); alle Mitglieder der Kirche sind zum Zeugnis des Glaubens „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) gerufen. An der „Lehre der Apostel“ hält – vorbildlich – die Urgemeinde fest, wenn sie ihre Gemeinschaft pflegt, auch wenn sie das Brot bricht und betet (vgl. Apg 2,42). Die Feier der Eucharistie ist von dieser apostolischen Mission tief geprägt. Einerseits ist sie ein Ritus, zu dem die Verkündigung als Vergegenwärtigung des Wortes Jesu gehört, der seinerseits die Heilige Schrift Israels zur Geltung bringt. Andererseits ist die Eucharistiefeier eine Sammlung, die zur Sendung führt: Sie ist in sich selbst missionarisch (vgl. 1 Kor 14,22–25), aber sie führt auch dazu, dass im Gottesdienst diejenigen gestärkt werden, die zur Mission aufbrechen.<sup>15</sup>

Dass Jesus mit den zwölf Aposteln die Eucharistie des Letzten Abendmahles feiert, hat Folgen für die liturgischen Rollen. Dass Jesus nach Lukas – und indirekt nach Paulus – ihnen sagt, „dies“ – nämlich die Feier der Eucharistie – zu seinem „Gedächtnis“ zu tun, spricht sie in der Rolle an, die sie im lukanischen Doppelwerk spielen: Sie repräsentieren das Volk Gottes als diejenigen, die Jesus

<sup>14</sup> Vgl. T. Frauenlob, Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks (FzB 131), Würzburg 2015.

<sup>15</sup> Klassisch ist Apg 13,1–3, die Vorbereitung der Mission in Antiochia, auch wenn nicht von einer Eucharistie die Rede ist.

selbst beauftragt hat, weil sie die Erinnerung an ihn wachhalten. Deshalb ist die Rolle der zwölf Apostel nicht exklusiv, sondern inklusiv: Sie schaffen Platz für diejenigen, die an ihrer Stelle die Person Jesu in den Mittelpunkt rücken – als Gast und Gastgeber, als Geber und Gabe, als Tischherr und Diener der Menschen (vgl. Lk 22,24–30; Mk 10,45 par. Mt 20,28). Bei Paulus gibt es ein anderes Apostolatskonzept als bei Lukas – aber er sieht es als seine Aufgabe an, erstens die Tradition vom Mahl des Herrn in die Kirche von Korinth und in alle anderen Ortskirche einzuführen (vgl. 1 Kor 11,23), hat er seine Aufgabe doch vom *Kyrios* selbst (durch menschliche, apostolische Vermittlung) empfangen, und zweitens die Feier des Herrenmahls zu regulieren, in einer ebenso kritischen wie konstruktiven Weise (vgl. 1 Kor 11,17–34).<sup>16</sup>

Über den Vorsitz der Eucharistiefeier verlautet im Neuen Testament nichts, was problematisch oder programmatisch wäre. Lukas erzählt aber, dass Paulus bei der Rückfahrt von seiner dritten Missionsreise in Troas ein Abendmahl mit Predigt und Gesprächen gefeiert habe (vgl. Apg 20,7–12). Bei aller Vorsicht vor Extrapolation lässt sich der neutestamentliche Befund am ehesten so deuten, dass die Apostel es auch als ihre Aufgabe angesehen haben, der Feier vorzustehen, um Gottes Wort zu vermitteln und Jesus Christus zu repräsentieren.

Die Art und Weise, wie die apostolische Nachfolge geregelt worden ist, lässt sich am Neuen Testament nur ausschnittsweise, aber in reflektierter Ambition erkennen: durch das *Corpus Paulinum* und die Apostelgeschichte.<sup>17</sup> Lukas zufolge setzen Barnabas und Paulus in den von ihnen gegründeten Missionsgemeinden Presbyter ein (vgl. Apg 14,23), um die Gemeinden zu stabilisieren und für den Weg in die Zukunft vorzubereiten (vgl. Apg 14,22).<sup>18</sup> Die Pastoralbriefe setzen auf einen *episkopos*, einen Bischof, an der Spitze einer

<sup>16</sup> Vgl. J. Gregur, P. Hofmann, S. Schreiber (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 1,17–34*, Regensburg 2013.

<sup>17</sup> Einen Überblick verschafft Jochen Wagner (\* 1979). – Vgl. J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur (TANZ 53)*, Tübingen 2011.

<sup>18</sup> Presbyter gab es der Apostelgeschichte zufolge in Antiochia Syria (vgl. Apg 11,30), in Jerusalem (vgl. Apg 15,2.4.6.22f.; 23,14) und Ephesus (vgl. Apg 20,17), nach 1 Tim 5,17–22 in Kleinasien, nach Tit 1,5 auf Kreta, nach 1 Petr 5,1 in Rom

Stadt (vgl. 1 Tim 3,1–7; Tit 1,5–9),<sup>19</sup> der für die Gesamtleitung, das Lehren und die öffentliche Präsenz der Kirche die Hauptverantwortung trägt und anscheinend aus dem Kreis der Presbyter bestimmt wird.<sup>20</sup> Die Ordination erfolgt liturgisch durch Handauflegung und Gebet – eine alte jüdische Tradition, die übernommen wird (vgl. Apg 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). In der Feier des Gottesdienstes wird klar, dass Gott durch Menschen auf menschliche Weise handelt und dass Menschen in Gottes Namen agieren. Das Thema des Eucharistievorsitzes wird nicht besprochen; dass die jeweils in ihr Haus einladenden Personen damit selbstverständlich den Vorsitz der Feier übernommen hätten, wird zwar zuweilen behauptet, würde aber ein schlechtes Licht auf die Sozialethik des Urchristentums werfen, obgleich dann auch Frauen als Vorsitzende in Betracht kämen. Stimmiger scheint, dass – wenigstens im Rückblick – eine Verbindung mit der Ordination gesehen wurde, weil sie das Wirken des Geistes mit dem Handeln der Kirche liturgisch vereint und die Übertragung von Vollmacht mit der Einweisung in den Dienst der Christusnachfolge verknüpft. Dass in der Anfangszeit nur Männer diejenigen Führungsaufgaben übernommen hätten, die sich mit dem Eucharistievorsitz vertragen, lässt sich nicht sagen, auch wenn 1 Tim Frauen vom öffentlichen Lehren abhalten will (vgl. 1 Tim 2,9–15; auch 1 Kor 14,33–36) und die traditionellen Rollenbilder bei Episkopen und Presbytern Männer vor Augen stellen. Junia nämlich wird von Paulus mit Andronikus, ihrem Mann, zu den Aposteln gerechnet (vgl. Röm 16,7), Priska hat zusammen mit Aquila eine führende Rolle in der Kirche an verschiedenen Orten eingenommen (vgl. Röm 16,3–5), und Phoebe hat als Diakonin (διάκονος) in Kenchreä eine kirchenleitende Position innegehabt, die Paulus eigens würdigt, zumal die Frau den Römerbrief überbracht und offenbar auch erläutert hat (vgl. Röm 16,1f.).

---

sowie „Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien“ (vgl. 1 Petr 1,1), nach 2 Joh 1 und 3 Joh 1 in den johanneischen Gemeinden.

<sup>19</sup> Phil 1,1 redet im Plural von Episkopen und Diakonen, Apg 20,28 von Episkopen aus Ephesus, die Presbyter sind. Zu den Pastoralbriefen tritt die Didache mit einer Episkopenordnung (vgl. Did 15, 1f.), die auf ein Kollegium zielt.

<sup>20</sup> Etwas klarer ist das Bild erst bei Ignatius von Antiochien: Danach repräsentiert der Bischof Gott, während die Presbyter die Apostel repräsentieren (vgl. IgnMagn 6, 1).

### 3 Die Kirche

In der Nachfolge Jesu, auf dem Fundament der Apostel und Propheten (vgl. Eph 2,20f.), feiert die ganze Kirche Eucharistie: gemeinsam, als *communio*.<sup>21</sup> Klare Aussagen trifft der Apostel Paulus. In einer kurzen Eucharistiekatechese schreibt er:

„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? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“ (1 Kor 10,16f.)<sup>22</sup>

Die erste Person Plural hier ist signifikant: Die ganze Gemeinschaft segnet den Kelch und bricht das Brot. Sie ist das Subjekt der Feier – dadurch, dass Jesus selbst das Subjekt ist; er lädt ein und ist zu Gast. Indem er real präsent ist, aktiviert er die *ekklesia*, Eucharistie zu feiern. Wer in der Kirche und für sie den Segen spricht und das Brot bricht, wird von Paulus nicht thematisiert;<sup>23</sup> wenn es aufgrund der Ordination geschieht, dann im Namen Christi und stellvertretend für die ganze Gemeinde. Sie ist dadurch konstituiert, dass sie eine Gemeinschaft ist, die durch die Teilhabe an Jesus Christus selbst entsteht, realsymbolisch verwirklicht durch den Genuss der eucharistischen Gaben Wein und Brot.

Auch die Herrenmahlsparadosis erhellt, dass die *ekklesia* das Subjekt der Feier ist: „Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“

---

<sup>21</sup> Vgl. T. Söding, Eucharistische Koinonia. Dimensionen und Dynamiken im Neuen Testament und heute, in: ders., W. Thönissen (Hg.), Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits (QD 298), Freiburg i. Br. 2019, 65–88.

<sup>22</sup> Vgl. O. Hofius, Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Das Zeugnis des Neuen Testaments, in: ders., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2008, 203–217.

<sup>23</sup> Auf die Praxis eines gemeinsamen Betens und Vollziehens schließt Marlis Gielen (\* 1959). – Vgl. M. Gielen, „Der Kelch des Segens, den wir segnen, ... das Brot, das wir brechen ...“ (1 Kor 10,16). Beobachtungen zur Rolle der Gemeinde und zur Frage des liturgischen Vorsitzes bei den urchristlichen Mahlfeiern, in: U. Busse u. a. (Hg.), Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung [FS Rudolf Hoppe] (BBB 116), Göttingen 2011, 469–492.

(1 Kor 11,26) Paulus stellt hier heraus, dass die Feier selbst das Evangelium verkündet.<sup>24</sup> Sie ist eine Wort-Gottes-Feier mit Brot und Wein, eine Eucharistie, die das Evangelium vermittelt. Aktiv beteiligt sind alle, die den Gottesdienst mitfeiern. Wie sie aktiv sind und die Verkündigung über das aktive Hören hinaus fördern, wird nicht ausgeführt; aber in 1 Kor 14, wo eine Feier des Wortes Gottes (wahrscheinlich mit Eucharistiefeyer) charakterisiert wird, sind die Stimmen vieler gefragt, die in guter Ordnung Gott zur Sprache bringen sollen und dadurch zugleich die anderen und die ganze Gemeinde aufbauen: durch Gebete und Lieder, durch Verkündigung und Auslegung (vgl. 1 Kor 14,26.40).<sup>25</sup>

Wenn die *ekklesia* Eucharistie feiert – wer steht in den paulinischen Briefen dann vor Augen? Die entscheidende Antwort ergibt sich aus dem Bezug zwischen Jesus und den Feiernden. Jesus gibt seinen Leib „für euch“<sup>26</sup>, zitiert der Apostel die Jesus-Tradition (vgl. 1 Kor 11,24). Adressiert sind nicht nur die Mahlteilnehmer damals, in der Nacht der Auslieferung (vgl. 1 Kor 11,23), sondern auch die seiner Zeit, in der Kirche von Korinth (vgl. 1 Kor 11,26). Ihre wesentliche Bestimmung ist die, von Jesus geliebt zu sein und dieser Liebe zu antworten. Sie sind von Jesus gesammelt worden, damit sie sich in seinem Namen versammeln. Im Kelchwort steht für die Christusgemeinschaft der „Neue Bund“, der auf die Verheißung Jeremias zurückgeht (vgl. Jer 31,31–34)<sup>27</sup>, dass die Tora den Israeliten ins Herz geschrieben steht, denen ihre Schuld vergeben und unmittelbares Verstehen geschenkt wird (vgl. Röm 11,27). Bei Paulus ist der Neue Bund das Reich der Freiheit, das Gott durch seinen Geist den Gläubigen eröffnet (vgl.

---

<sup>24</sup> Dem entspricht die liturgische Akklamation in der ersten Person Plural: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir“ in der katholischen Eucharistiefeyer heute.

<sup>25</sup> Zum ekklesiologischen Stellenwert vgl. E. Hiu, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26–40. Relevance Beyond the Corinthian Church* (LNTS 460), London 2010.

<sup>26</sup> Das *pro vobis* in Lk 22,19f. steht nicht im Widerspruch zum *pro multis* in Mk 14,24 par. Mt 26,28, öffnet aber eine andere Blickachse: Diejenigen, die vor Ort Eucharistie feiern, wissen sich direkt angesprochen; dass sie mit anderen und für alle feiern, ergibt sich aus der Sendung der Kirche in der Nachfolge Jesu (vgl. Mk 10,45 par. Mt 20,28). Die universale Dimension wird durch 1 Tim 2,5f. klar zum Ausdruck gebracht. Die Debatte ist bei der Übersetzung des eucharistischen Hochgebetes ins Deutsche neu zu führen.

<sup>27</sup> Vgl. G. Fischer, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2005, 140–184.

2 Kor 3,6–17).<sup>28</sup> Es ist die von Gott gestiftete Gemeinschaft der Getauften (vgl. 1 Kor 12,13), die sich verbünden, um ihm die Ehre zu geben und dadurch miteinander Gemeinschaft zu haben, aber auch in der Welt Raum für Gott zu schaffen. Der „Bund Gottes“ ist mit der Kirche nicht identisch (vgl. Röm 9,4), aber die Kirche gehört zum Bund Gottes: Es gibt sie, weil es den Bund Gottes gibt; sie bezeugt und feiert ihn in der Eucharistie.

Die *ekklesia* ist die Kirche vor Ort, die Gottesdienst feiert, die Gemeinde (vgl. 1 Kor 11,18) – wo und wann immer dies geschieht. Das Zusammenkommen ist wesentlich, weil so die Gemeinschaft, die immer eine geistliche ist, auch körperlich erfahrbar ist und dadurch Kommunikation von Angesicht zu Angesicht möglich wird, wie sie zur Personalität des Glaubens und zur Einheit des Menschen als Geschöpf Gottes gehört.<sup>29</sup> Die Einheit der Eucharistie, die aus der Einzigkeit Gottes folgt, aus der Identität Jesu und dem geschichtlichen Ereignis des Letzten Abendmahles, das kraft des Geistes vergegenwärtigt wird,<sup>30</sup> prägt die Einheit von Raum und Zeit, in der die Gemeinde sich versammelt – um den einen „Tisch des Herrn“ (1 Kor 10,21), den Altar, auf dem das Opfer dargebracht wird (vgl. 1 Kor 10,20), das Jesus selbst ist – in Brot und Wein.

Die *ekklesia* der Eucharistie ist aber nicht nur die Gemeinde, die sich *pro loco et tempore* versammelt, sondern die eine Kirche Jesu Christi, die vor Ort nicht die ganze Kirche, aber ganz Kirche ist. In 1 Kor wird dies durch die Adresse „an die Kirche [ἐκκλησία<sup>31</sup>] Got-

<sup>28</sup> Vgl. P. J. Gräbe, Der neue Bund in der frühchristlichen Literatur unter Berücksichtigung der alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen (FzB 96), Würzburg 2001.

<sup>29</sup> Digitalität liegt außerhalb des Blickfeldes, lässt sich aber als eine Form horizontaler Transzendenz verstehen und nach Analogien biblischer Kommunikationsmedien deuten.

<sup>30</sup> Vgl. T. Söding, Einheit und Vielfalt der Eucharistie. Ein neutestamentliches Votum, in: G. Augustin (Hg.), Eucharistie. verstehen. leben. feiern [FS Kurt Kardinal Koch], Ostfildern 2020, 67–89.

<sup>31</sup> Luther übersetzt mit „Gemeinde“; aber dies entspricht nicht dem katholischen Sprachgebrauch, dass nur eine Einzelgemeinde gemeint wäre, sondern hebt den Gemeinschaftscharakter der ganzen Kirche hervor. Dass die neuen Einleitungsformeln des katholischen Lektionars „an die Gemeinde Gottes“ adressieren, entspricht zwar der Entdeckung der „Gemeinde“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, fällt aber hinter die Präzision und Ambition der paulinischen Terminologie zurück.

tes, die in Korinth ist“ (1 Kor 1,2) unterstrichen, die dasselbe Leitwort wie in anderen Briefen verwendet (vgl. 1 Thess 1,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,2 [Plural]; 2 Thess 1,1) und in diesem Fall fortgesetzt wird: „mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus überall anrufen, bei ihnen und bei uns“ (1 Kor 1,2). Diese „katholische“ Adresse, die unberechtigtweise im Verdacht einer Interpolation steht,<sup>32</sup> entspricht der paulinischen Missionsarbeit, als Apostel nicht nur neue Gemeinden zu gründen, sondern auch enge Beziehungen zwischen ihnen zu fördern (vgl. 1 Thess 1,7f.; Röm 1,8–17), vor allem mit der Urgemeinde in Jerusalem (vgl. 1 Thess 2,14), nicht zuletzt durch die Kollekte (vgl. 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8f.), die auf dem Apostelkonzil (44–49) vereinbart worden ist (vgl. Gal 2,10). Wie die Verbindung zwischen den Ortskirchen geknüpft worden ist, lässt sich in Ansätzen erkennen – durch den gemeinsamen Bezug auf den Apostel und dessen Verkündigung, die zu einem guten Teil Überlieferung in der Gemeinschaft aller Apostel ist (vgl. 1 Kor 15,1–11), worauf auch die Überlieferung im Letzten Abendmahl (vgl. 1 Kor 11,23) hinweist.

In der ekklesialen Perspektive hat die Feier der Eucharistie einen gemeinschaftsstiftenden Effekt wie sonst nur die Taufe (vgl. Gal 3,26–28; 1 Kor 12,13; Kol 3,1), mit der sie in der Feier göttlicher Geheimnisse eng zusammengehört. Die Kirche von Korinth war äußerst heterogen (vgl. 1 Kor 1,26–28), sie war auch voller Auseinandersetzungen, die bis an den Rand der Spaltung hart ausgetragen worden sind (vgl. 1 Kor 1,12f.; 2 Kor 2,5–11). Entscheidend ist aber die Perspektive der Einheit: der Gemeinschaft mit Jesus Christus, die Einheit untereinander stiftet – nicht als Uniformität, aber als vitale *communio* (vgl. 1 Kor 12,12–27; Röm 12,3f.).<sup>33</sup> Sie entsteht auf einer Vielzahl von Wegen: durch Diakonie, durch Katechese, durch Kooperation – aber im Kern auch durch die Feier der Eucharistie,

<sup>32</sup> Zur Authentizität und kommunikativen Funktion der Adresse vgl. C. Stenscheke, „... samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, bei ihnen und bei uns“ (1 Kor 1,2). Übergemeindliche Verbindungen und ihre Funktion im 1 Korintherbrief, in: EstBib 76 (2018) 265–297.

<sup>33</sup> Vom Philipperbrief her entfaltet bei Samuel Vollenweider (\* 1953). – Vgl. S. Vollenweider, Sich freuen auf Einheit. Ein ökumenischer Impuls aus Philippi (2016), in: ders., Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen (WUNT 436), Tübingen 2020, 249–254.

die den Vielen die Verbindung mit dem Einen schenkt und dadurch die Kirche als Ganze eint: vor Ort und an jedem Ort dieser Welt, wo sie sich bildet.

Freilich zeigt die Eucharistie-Passage in 1 Kor 11,17–34, wie stark diese Einheit durch die Diskriminierung der Armen in der Art und Weise, wie in Korinth das „Mahl des Herrn“ gefeiert worden ist, bedroht ist: Die Armen wurden, wie auch immer, nicht als gleichberechtigte Mitglieder am Tisch des Herrn wahrgenommen, sondern zurückgesetzt (vgl. 1 Kor 11,22.33).<sup>34</sup> Die Probleme erklären sich vor dem Hintergrund der – in der Antike sehr ungewöhnlichen und nur aus dem Judentum bekannten – sozialen Heterogenität der Gemeinde: Die Eucharistie war mit einem Gemeinschaftsmahl verbunden, zu dem alle Speisen mitbringen sollten – nicht für sich selbst, sondern für andere, sodass ein kleiner Ausgleich der sozialen Gerechtigkeit geschaffen werden konnte. Daran hat es augenscheinlich in Korinth gefehlt – und damit wird der Sinn des Letzten Abendmahles Jesu in sein glattes Gegenteil verkehrt. Deshalb ist Paulus selten so streng wie an dieser Stelle.

Der Passus zeigt paradigmatisch, dass es keinen automatischen, sondern einen kritischen Zusammenhang zwischen Kirchenmitgliedschaft und Eucharistiegemeinschaft gibt. Paulus unterstreicht: „Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn.“ (1 Kor 11,27) Was „würdig“ und „unwürdig“ ist, ergibt sich aus dem Kontext: Die Zurücksetzung der Armen in der Feier selbst ist das Übelste; es zeigt, dass der Zusammenhang von Ritus und Ethos auseinandergebrochen ist – im totalen Widerspruch zur Lebenshingabe Jesu. Die Fortsetzung zeigt, dass es um mehr als um Ethik geht: „Denn wer davon isst und trinkt, ohne den Leib zu unterscheiden, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt.“ (1 Kor 11,29) Dieser Satz ist in der modernen katholischen Eucharistietheologie zwar zur Disziplinierung eingesetzt und am Umgang mit den eucharistischen Elementen oder an der Passung zur kirchlichen Sexualethik fest-

---

<sup>34</sup> Vgl. M. W. Elliott, Die Agape(-feier) ist nicht genug! 1 Kor 11,17–34 geistlich gelesen, in: J. Backes, E. Brünenberg, P. Van den Heede (Hg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs [FS Thomas Söding] (BThSt 170), Neukirchen-Vluyn 2017, 25–33.

gemacht worden.<sup>35</sup> Die Unterscheidung, die Paulus einfordert, hat auch tatsächlich die Sakralität der eucharistischen Gaben vor Augen, die in ihrer Prägung durch das Hingabewort Jesu begründet liegt. Aber sie muss von der Zerstörung der eucharistischen Gemeinschaft durch Verachtung der Armen her verstanden werden – und gewinnt so ekklesiale Grundbedeutung. Die Heiligkeit erweist sich in der Stiftung der eucharistischen Gemeinschaft und damit speziell darin, dass die Armen reich werden – wie alle arm sind und nur durch die Armut des reichen Jesus bereichert werden können (vgl. 2 Kor 8,9). Auf die Einheit von Feier und Leben zielt die Gewissensprüfung, die Paulus anmahnt: „Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken.“ (1 Kor 11,28). Es ist eine Selbstprüfung, weil jede(r) Einzelne gefragt ist: zu glauben, was gefeiert, und zu leben, was geglaubt wird.

Die Kritik von 1 Kor 11,17–34 kommt nicht unvorbereitet, und sie ist nicht ohne Folgen. In 1 Kor 5<sup>36</sup> behandelt Paulus einen Fall von „Unzucht“. Nach Maßgabe der Tora, die sexuellen Verkehr mit der Schwiegermutter auch nach dem Tod des Vaters diskreditiert (vgl. Lev 18,7f.; 20,11; Dtn 27,20), versteht er darunter Inzest. Die Konsequenz muss für den Apostel die Exkommunikation sein – wengleich womöglich nur auf Zeit und in jedem Fall mit dem paradoxen Ziel, das Seelenheil des Übeltäters zu retten. Eucharistiegemeinschaft wäre in diesem Fall absurd; denn die Eucharistie würde den Widerspruch zur Agape nur aufdecken, der nur durch eine persönliche Umkehr aufgehoben werden und über die Vergebung zur wiederhergestellten Eucharistiegemeinschaft führen könnte.

Im Postskript von 1 Kor kommt die kritische Wirkung der Eucharistie abschließend und aufschließend zur Geltung. Liturgische Motive sind in den Paulinen typisch. Nach dem eigenhändigen Gruß (vgl. 1 Kor 16,21) setzt Paulus drei Schlussakzente, die den Anfang der Rezeption bilden. Ganz am Ende versichert er alle seiner

<sup>35</sup> Vgl. W. Kirchschräger, Unwürdiger Kommunionempfang. 1 Kor 11,27 als Vorwand für Marginalisierungen, in: M. Küchler, P. Reinl (Hg.), Randfiguren in der Mitte [FS Hermann-Josef Venetz], Fribourg – Luzern 2003, 183–192.

<sup>36</sup> Vgl. D. Gerber, Être collectivement qui l'on est par l'appel de Dieu. Un essai de lecture d'1 Cor 5, in: E. Bons, K. Finsterbusch (Hg.), Konstruktionen individueller und kollektiver Identität 1: Altes Israel/Frühjudentum, griechische Antike, Neues Testament/Alte Kirche. Studien aus Deutschland und Frankreich (BThSt 161), Neukirchen-Vluyn 2016, 201–215.

Liebe „in Christus Jesus“ (1 Kor 16,24); davor wünscht er ihnen die Gnade Jesu Christi (vgl. 1 Kor 16,23). Die Schlusspassage beginnt jedoch mit einer Unterscheidung: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht [ἴτω ἄνάθεμα]! Marána thá – Unser Herr, komm!“ (1 Kor 16,22) Das Anathema erklärt sich wie die deuteronomischen Unterscheidungen zwischen Fluch und Segen (vgl. Dtn 30) als Bannspruch, der aus der Gemeinde ausschließt und die Betroffenen dem göttlichen Gericht unterstellt (ohne dass damit sogleich die ewige Verdammnis prophezeit würde). Die Liebe zum Herrn (κύριος) ist die Liebe zu Jesus;<sup>37</sup> sie entspricht in der Vertraulichkeit, die aus dem griechischen Verb φιλέω spricht, nicht nur dem Bekenntnis zu Jesus Christus (vgl. 1 Kor 12,3), das nur im Geist Gottes gesprochen werden kann, sondern qualifiziert auch die persönliche Beziehung zu Jesus, dem Christus. Der aramäische Ruf um das Kommen Jesu (vgl. Offb 22,20; Did 10, 6) hat bei Paulus – und im Urchristentum – nicht nur den Sinn, das Jüngste Gericht herbeizurufen, sondern vor allem die Bedeutung, die Vollendung des Heiles zu bewirken, durch das Gericht hindurch und mit der universalen Auferstehung der Toten (vgl. 1 Thess 4,13–18; 1 Kor 15,20–28; Röm 8,31–39). 1 Kor 16,22 schützt im ersten Teil die Integrität der Gemeinde durch die Erinnerung an das basale Kriterium der Zugehörigkeit zu ihr; der Versteil errichtet aber nicht nur sozusagen eine Schranke vor der Kommunionbank, sondern beschreibt eine Grenze der Gemeinde, die insbesondere dort gezogen werden muss, wo Eucharistie gefeiert wird. Der liturgische Kuss (vgl. 1 Kor 16,22) besiegelt die eucharistische Freundschaft, die durch den gemeinsamen Glauben besiegelt wird (vgl. 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26; 1 Petr 5,14; Did 10, 6).

Die Grenze ist aber nicht undurchlässig. So wie Jesus einlädt, so auch die Gemeinde. 1 Kor 14,23–25 schildert den kritischen Prozess: Wer von außen zu einer Gottesdienstversammlung kommt, soll die Stimme der Prophetie hören können, die ins Herz schaut, und durch Selbsterkenntnis zur Gotteseerkenntnis geführt werden: „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!“ (1 Kor 14,25; vgl. Jes 45,14; Sach 8,23) Wie sich die einladende Offenheit in der Spannung kritischer

---

<sup>37</sup> Anders Luise Schottroff (1934–2015): Sie denkt an Gott; so seien „jüdische Menschen“ nicht ausgeschlossen (vgl. L. Schottroff, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7], Stuttgart 2013, 350).