

Eucharistische Theologien im Luthertum : ekklesiologische und sakramententheologische Perspektiven

Autor(en): **Brodd, Sven-Erik**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **93 (2003)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404977>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Eucharistische Theologien im Luthertum Ekklesiologische und sakramententheologische Perspektiven*

Sven-Erik Brodd

Allgemeine Einführung

Es scheint mir wichtig, gleich klarzustellen, dass es *die* lutherische Kirche und daher *die eine* lutherische Lehre oder Theologie der Eucharistie nicht gibt. Das Letztere wird noch offensichtlicher, wenn wir die gegenwärtigen eucharistischen Liturgien der lutherischen Kirchen nebeneinander stellen.¹ Die Vielfalt lässt sich etwa durch den Vergleich eines deutschen lutherischen Abendmahlsgottesdienstes und seinem liturgisch recht eingeschränkten Handlungsgefüge mit einer Messe (Mässa) der Schwedischen Kirche ziemlich gut illustrieren. Im deutschen und norwegischen Luthertum muss der Vorsteher der Eucharistie nicht einmal ordiniert sein, während in der Kirche von Schweden der Priester von einem in apostolischer Sukzession stehenden Bischof ordiniert wird. Dies deutet nicht nur Unter-

* Überarbeiteter Text des Referats gehalten auf der 38. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz vom 25.–30. August 2003 in Mennorode, Elspeet (NL). Übersetzung aus dem Englischen von Maja Weyermann und UvA.

¹ Der Ausdruck «Lutherische Kirche» ist ekklesiologisch betrachtet problematisch. Vgl. z.B. *Frank C. Senn*, Lutheran Movement, but Evangelical Catholic Church, *Dialog – A Journal of Theology* 30 (1991), 248–250; *Wolf-Dieter Hauschild*, Konfessionelles Selbstbewusstsein und kirchliche Identitätsangst. Zur Gründung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Jahr 1948, in: Jürgen Jezioroski, *Kirche im Dialog. 40 Jahre Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, Hannover (Lutherisches Kirchenamt der VELKD) 1988, 19–47.

Der Ausdruck «Lutherische Kirche» stammt aus dem deutschen Luthertum des 19. Jahrhunderts. In Schweden zum Beispiel wurde die Möglichkeit, eine Kirche nach einer Person zu benennen, abgelehnt. Es gibt aus der Zeit vor 1982 keinen offiziellen Text, der den Ausdruck «evangelisch-lutherisch» für die Schwedische Kirche (Svenska Kyrkan) verwendet. Er kam erst auf, als es plötzlich notwendig wurde, die «fundamentalen Lehren» der Kirche zu identifizieren. Vgl. *Lars Eckerdal*, Om Svenska kyrkan som trossamfund. Svenska kyrkans beteckning, bestämning och benämning i svensk lagstiftning [Über die Schwedische Kirche als Glaubensgemeinschaft. Die Schwedische Kirche. Ihre Bezeichnung und Definition in der schwedischen Gesetzgebung], *Kyrkohistorisk Årskrift* 88 (1988) 87–106.

schiede im Verständnis der Eucharistie und des ordinationsgebundenen Amtes an, sondern auch in der Sakramententheologie und Ekklesiologie im Allgemeinen. Würde man Nordamerika oder Afrika mit einbeziehen, könnten die Beispiele noch um ein Vielfaches erweitert werden. Als die Kirchen auf das «Lima-Dokument» des Ökumenischen Rates antworteten,² wurde es offensichtlich, dass der Konsens oder auch nur die Konvergenz innerhalb der lutherischen Traditionen nicht ausreichte, um sie als eine kohärente Tradition von anderen Traditionen zu unterscheiden. Das wird noch deutlicher, wenn die Antworten auf das «Lima-Dokument», die sich auf ekklesiologische Fragen wie etwa das ordinationsgebundene Amt und die Sakramententheologie beziehen – und das sind Themen, die ja sehr miteinander verbunden sind –, in die Untersuchung der eucharistischen Theologie integriert werden.³

Weshalb ist dies so? Es gibt mehrere Gründe dafür, und ich werde zunächst versuchen, auf einige hinzuweisen.

Erstens ist das Luthertum als strukturierte Bewegung historisch gesehen eine ziemlich späte Erscheinung des 19. Jahrhunderts. Ursprünglich war es eine abwehrende Reaktion gegen die Bestrebungen für eine lutherisch-reformierte Einheit in Deutschland, daraus entstand später eine weltweite Bewegung zur Vereinigung der Lutheraner, dann auch der lutherischen Kirchen.⁴ Vorher gab es keine wirkliche Begegnung der Kirchen, die auf verschiedene Art am lutherischen Erbe teilhaben. In den nordischen Ländern zum Beispiel entwickelten sich die von Deutschland inspirierten reformatorischen Bewegungen sehr unterschiedlich. Die Geschichte der Kirche in Dänemark-Norwegen ist anders verlaufen als die der Kirche in Schweden-Finnland. Heute kommen diese Unterschiede und voneinander abweichenden Entwicklungen innerhalb der Kirchen deutlich in der heutigen ökumenischen Bewegung zum Vorschein.⁵ Bis ins

² Baptism, Eucharist and Ministry 1982–1990. Report on the Process and Responses (FOP 149), Geneva (WCC) 1990.

³ *Michael Seils*, Lutherische Konvergenz? Analyse der lutherischen Stellungnahmen zu den Konvergenzerklärungen «Taufe, Eucharistie und Amt» der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (LWB-Report 25), Stuttgart (Kreuz) 1988.

⁴ *Bengt Wadensjö*, Toward a World Lutheran Communion. Developments in Lutheran Cooperation up to 1929 (SHEU 18), Stockholm (Almqvist & Wiksell) 1971.

⁵ Dies kann in den unterschiedlichen Haltungen festgestellt werden, welche die dänische und norwegische Kirche einerseits und die schwedische und finnische Kirche andererseits in bestimmten Situationen einnehmen – etwa beim Besuch des Papstes in den Nordischen Ländern 1989 oder bei der Feier zu Ehren der hl. Brigitte in Rom

20. Jahrhundert gab es zwischen den nordischen Kirchen überhaupt keine Gemeinschaft. Die erste offizielle Kirchengemeinschaft, welche die schwedische Kirche eingegangen ist, war jene mit der Kirche von England 1920/1922. Der schwedische Erzbischof empfahl 1830 den schwedischen Immigranten in Nordamerika, sich anglikanischen Gemeinden anzuschließen.⁶ Historisch gesehen ist also das Luthertum keine Selbstverständlichkeit.

Zweitens gibt es ein systematisch-theologisches Problem, insofern es im Luthertum eigentlich keine einheitliche ekklesiologische Grundstruktur gibt. Da die von Martin Luther und Philipp Melancthon inspirierten Reformatoren nicht eine neue Kirche errichten wollten, sondern auf eine Reformation der bestehenden lateinischen Kirche hinzielten, bestand für die Ausarbeitung einer vollständigen, kohärenten Ekklesiologie keine Notwendigkeit.⁷ Es genügten ekklesiologische Elemente, die als korrektive Prinzipien für eine bereits existierende Kirche dienten. Es ist daran zu erinnern, dass die «Confessio Augustana» den Anspruch erhebt, nichts zu lehren, was gegen die katholische Kirche gerichtet ist, selbst nicht gegen

1991, als der finnische und der schwedische Erzbischof die Heilige zusammen mit dem Papst in einer Vesper am Hochaltar des Petersdoms feierten, wogegen die Vertreter anderer lutherischer Traditionen protestierten. Dieser Unterschied zwischen Ost und West im nordischen ekklesialen Leben kann auch anhand der Haltung gegenüber der «Leuenberger Konkordie» beobachtet werden, die von den dänischen und norwegischen Kirchen, nicht aber von den finnischen und schwedischen Kirchen unterzeichnet worden ist; Erstere sind damit, ähnlich wie die Kirche von England mit der «Gemeinsamen Feststellung von Meissen», eine ökumenische Beziehung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland eingegangen. Ein sachverwandter Unterschied zeigt sich in der Haltung zum «Porvoo Common Statement»: Die Kirche von Dänemark hat es nicht unterzeichnet, und die Kirche von Norwegen hat es nur widerwillig angenommen. Die Kirchen von Finnland und Schweden dagegen sind sehr aktiv in der «Porvoo-Gemeinschaft» engagiert. Vgl. dazu *Lars Österlin*, *Churches of Northern Europe in Profile. A Thousand Years of Anglo-Nordic Relations*, Norwich (Canterbury Press) 1995; *Sven-Erik Brodd*, *Europe's Regional Ecclesiastical Divisions from an Ecumenical Perspective*, KZG 12 (1999) 537–550. – Eine knappe geschichtliche Anmerkung mag diese Unterschiede etwas erklären: Finnland gehörte bis 1809 zu Schweden, Dänemark und Norwegen bildeten bis 1814 ein gemeinsames Reich, danach war Norwegen bis 1905 mit Schweden in einem Bundesstaat vereinigt.

⁶ *Carl Henrik Lyttkens*, *The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922* (BTP 24), Lund (Gleerup) 1970.

⁷ Vgl. *Ola Tjørhom*, *Kirken – troens mor. Et økumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi* [Die Kirche – die Mutter des Glaubens. Ein ökumenischer Beitrag zu einer lutherischen Ekklesiologie] (Kirkeforum PF's studiebibliotek 43), Oslo (Verbum) 1999.

die römische Kirche, wie man sie aus ihren frühesten Lehren kennt.⁸ Nicht einmal in den Liturgien ist etwas gegen die katholische Kirche zu finden.⁹ So enthält etwa die *Confessio Augustana* eine lange Apologie der Messe.¹⁰ Dennoch trugen die Reformatoren einige Elemente zur Reform selbst bei und diese Elemente hatten ekklesiologische Konsequenzen, die schliesslich zu einem Schisma führten.

Um das Luthertum zu verstehen, ist es sodann wichtig, sich bewusst zu sein, dass während der Reformationen im 16. Jahrhundert zwei fundamentale Ansätze hinsichtlich der Lehre existierten, welche die lutherischen Theologen noch heute beschäftigen. *Einige lutherische Theologen* scheinen alle die Ekklesiologie korrigierenden Elemente auf eine ziemlich reduzierende Art zu isolieren, was im protestantischen Luthertum weit verbreitet ist. Der «Neuprotestantismus» war eine Erfindung aus der Zeit des endenden 18. Jahrhunderts und entwickelte sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts zu einem etablierten Konzept.¹¹ Dieser Protestantismus hat das Luthertum während langer Zeit stark beeinflusst. *Andere lutherische Theologen* versuchen die schon im 16. Jahrhundert vorhandene konstitutive (lateinische) Ekklesiologie als notwendige fundamentale Voraussetzung für die korrektiven Prinzipien der Reformationen ernst zu nehmen. Einer der dafür verwendeten Ausdrücke ist «evangelische Katholizität». Hier geht es um eine Ekklesiologie, die eine Reihe von Kriterien für eine fortlaufende Reformation der katholischen Kirche

⁸ Vgl. *Confessio Augustana*, Epilog zu XXI, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (=BSLK), Göttingen (V&R) 1930¹⁰1986, 83cd; *Confessio Augustana*, Einleitung zu XXII, in: ebd., 84.

⁹ Vgl. *Confessio Augustana*, Epilog zu XXVIII, 5, in: BSLK (wie Anm. 8), 132.

¹⁰ «Man legt den Unseren mit Unrecht auf, dass sie die Messe sollen abgetan haben. Denn das ist öffentlich, dass die Messe, ohn Ruhm zu reden, bei uns mit grosserer Andacht und Ernst gehalten wird dann bei den Widersachern... So ist auch in den öffentlichen Ceremonien der Messe keine merklich Änderung geschehen, dann dass an etlichen Orten teutsch Gesänge, das Volk damit zu lehren und zu uben, neben lateinischem Gesang gesungen werden... So man nun keine Neuigkeit hierin, die in der Kirchen vor Alters nicht gewesen, furgenummen hat, auch in den öffentlichen Ceremonien der Messen kein merklich Änderung geschehen, allein dass die anderen unnötigen Messen, etwa durch einen Missbrauch gehalten neben der Pfarrmess, gefallen seind...»; vgl. *Confessio Augustana*, Art. 24, in: BSLK (wie Anm. 8), 91–95.

¹¹ Protestantismus, Katholizismus, Liberalismus, Kommunismus und alle anderen auf -ismus endenden Erscheinungen suggerieren ein geschlossenes System von Ideen – eine Erscheinung, die in der Geschichte vorher nicht bekannt war. Protestanten gab es während der ganzen Geschichte der Kirche, nicht aber den Protestantismus.

integriert.¹² Die verschiedenen Interpretationen evangelischer Katholizität berücksichtigen nicht nur die entscheidenden Kriterien (*norma normans*), sondern auch die Normativität der Tradition (*norma normata*). Diese unterschiedlichen Wahrnehmungen von Kirche und Tradition haben selbstverständlich auch Auswirkungen auf die Sakramententheologie und das Verständnis der Eucharistie und charakterisieren die verschiedenen lutherischen Traditionen.

Um die eucharistische Theologie in den lutherischen Traditionen zu verstehen, ist es notwendig, sich mit jeder einzelnen lutherischen Tradition für sich auf eine induktive Weise zu befassen. Es ist offensichtlich, dass die verschiedenen Traditionen auch in sich selbst Unterschiede aufweisen. Seit der letzten Formulierung eines lutherischen Bekenntnisses sind beinahe fünfhundert Jahre vergangen, und in dieser Zeit haben in allen Traditionen, die auf den Lehren der Reformation des 16. Jahrhunderts beruhen, Entwicklungen in der Lehre und Veränderungen in der Praxis stattgefunden. Um zu verstehen, wofür das Luthertum heute eintritt, muss man die gegenwärtig geltenden Liturgien und die damit zusammenhängende eucharistische Praxis und Frömmigkeit analysieren. Dadurch wird es möglich, die Relevanz fundamentaler Lehren des 16. Jahrhunderts zur Geltung zu bringen. Ökumenische Stellungnahmen und Dialoge des 20. Jahrhunderts präsentieren häufig ein lutherisches Verständnis der Eucharistie, das moderne wissenschaftliche geschichtliche und systematisch-theologische Erkenntnisse berücksichtigt. Um also etwas Allgemeines über die Eucharistie im Luthertum auszusagen, muss man die heutige eucharistische Frömmigkeit und Liturgie mit der Lehre des 16. Jahrhunderts, der Reduktionstheologie des aus dem 19. Jahrhundert stammenden Protestantismus und der modernen ökumenischen Theologie miteinander in Beziehung setzen.

Ich bin der Meinung, dass die Dokumente der *nationalen* bilateralen Dialoge, auch wenn sie untereinander nicht vollständig vereinbar sind, die gegenwärtige Situation lutherischer Theologie und Kirche ziemlich gut widerspiegeln. Sie geben ein zutreffendes und differenziertes Bild dessen, was Luthertum heute ist. Die auf internationaler Ebene geführten Dialoge zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und anderen christlichen Gemeinschaften sind dagegen nicht unproblematisch. Die internationale

¹² *Sven-Erik Brodd*, *Evangelisk katolicitet. Ett studium av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen* [Evangelische Katholizität. Eine Untersuchung zu Inhalt und Funktion im 19. und 20. Jahrhundert] (BTP 39), Lund (Gleerup) 1982.

Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholische Studienkommission stellt im sog. Malta-Bericht von 1972 fest: «Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, dass es für die Lutheraner oft schwierig ist, das gegenwärtige lutherische Glaubensverständnis verbindlich zu umschreiben.»¹³ Einer der lutherischen Teilnehmer, Prof. Hans Conzelmann, äussert sich dazu in einem Sondervotum wie folgt: «In manchen Punkten besteht keine einheitliche <lutherische> Meinung, z.B. über Wesen und Bedeutung des Kirchenrechts, des Apostelamts, darüber hinaus des Amtes überhaupt, der Ordination usw.»¹⁴ Diese ungeklärten Punkte sind noch immer vorhanden, und ich denke, dass ein lutherisch-lutherischer ökumenischer Dialog nötig ist.¹⁵

Bis jetzt habe ich eine Anzahl von Elementen präsentiert, die für das Verständnis einer lutherischen eucharistischen Theologie nötig sind:

1. Die gegenwärtige eucharistische Liturgie und Frömmigkeit in jeder einzelnen Kirche.
2. Die Lehren über die Eucharistie in der Reformation des 16. Jahrhunderts, wobei im Auge zu behalten ist, dass es auch in anderen Ländern als Deutschland Reformatoren gab, selbst wenn der Einfluss Martin Luthers und Philipp Melanchtons ausserordentlich gross war.¹⁶
3. Erklärungen und Stellungnahmen der in unserer Zeit geführten ökumenischen Dialoge.

¹³ Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche», 1972 («Malta-Bericht»), in: *Harding Meyer* u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1, 1931–1982*, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 1991, 251.

¹⁴ *H. Meyer* (wie Anm. 13), 270. Dieselbe Beobachtung machte der römisch-katholische Theologe Heinz Schürmann, ebd., 269. Zum Lutherischen Weltbund im ökumenischen Dialog vgl. *Pirjo Työrinoja*, *Ad veram unitatem. Luterilainen identiteetti Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatolisen välisissä oppikeskusteluissa vuosina 1967–1984* [Die lutherische Identität im Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und Römisch-katholischer Kirche 1967–1984] (*Studia missiologica et oecumenica Fennica* 58), Helsinki (Luther-Agricola-Seura) 1994.

¹⁵ *Sven-Erik Brodd*, *Neue Schritte im lutherischen Ökumenismus. Spiritualität und die lutherische Gemeinschaft. Bemerkungen zu verschiedenen Formen der Spiritualität im Luthertum als ökumenisches Problem*, in: *Lutherischer Ökumenismus auf dem Weg. Dokumentation über die Konsultation von Klingenthal, 5–8 Juni 1990* (LWB Dokumentation 32), Stuttgart (Kreuz) 1993, 125–132.

¹⁶ Zur Situation in Schweden vgl. z. B. *Remi Kick*, *Tel un navire sur la mer déchaînée. La communauté chrétienne dans l'œuvre de Laurentius Petri, archevêque d'Uppsala (1531–1573)* (STL 52), Lund (Lund University Press) 1997.

4. Der Einfluss des Protestantismus des 19. Jahrhunderts auf einige lutherische Traditionen. Diese sind stark von der Art und Weise geprägt, wie der Protestantismus die Reformation des 16. Jahrhunderts interpretiert hat.

Die Herausforderung besteht dann in der Frage, wie man mit dieser Situation umgeht. Ist es überhaupt möglich, von einer Art von gemeinsamem lutherischem Verständnis der Eucharistie zu sprechen? Oder besteht die wichtigste Aufgabe darin, aus einer weltweiten Perspektive heraus die Idee, es gebe ein solches gemeinsames Verständnis, zu dekonstruieren? Nun, ich will kurz und ohne den Anspruch zu erheben, etwas Endgültiges zu sagen, versuchen, die Möglichkeit zu erörtern, dass es doch einige Perspektiven eines lutherischen Verständnisses der Eucharistie gibt. Zu diesem Zweck werde ich einige ökumenische Dokumente, die Antwort der Kirche von Norwegen zum «Lima-Dokument» und einige Beispiele aus einem gegenwärtigen liturgischen Formular heranziehen.¹⁷ Es gibt dabei einige kontroverse Probleme wie die Fragen der Realpräsenz (*praesentia realis*) und des eucharistischen Opfers, die für eine Darstellung einer eucharistischen Theologie nützlich sein können. Dann sollte man natürlich auch nicht vergessen, dass die lutherischen Traditionen mit denjenigen Kirchen, die zur grossen katholischen Tradition gehören, sehr viele Elemente gemeinsam haben. Diese hier aufzuzählen ist nicht nötig, denn sie sind, etwa in den Dokumenten ökumenischer Dialogkommissionen, leicht zugänglich.

Die Realpräsenz

Seit den Anfängen hat das Luthertum ein offensichtliches Problem, das freilich erst im Protestantismus im vollen Ausmass zutage getreten ist: Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen *äusserlich–Äusserlichkeit* und *innerlich–Innerlichkeit*. Diese Unterscheidung (*distinctio*) wird in der lutherischen Ekklesiologie und eucharistischen Theologie sehr oft in eine Trennung (*separatio*) verwandelt, was sich natürlich auch auf die Theologie der Realpräsenz auswirkt. Auf diese Weise wird vor allem im protestantischen Luthertum die wahre Kirche tendenziell unsichtbar und die Eucharistie spiritualisiert.

¹⁷ Zur Entwicklung der Liturgien in den skandinavischen Kirchen nach der Reformation vgl. *Frank C. Senn*, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*, Minneapolis MI (Fortress) 1997, 393–447, 467–477 etc.

Wenn wir uns zeitgenössischen ökumenischen Dokumenten zuwenden, scheint der liberale Protestantismus allerdings erschöpft zu sein. Im Text des internationalen anglikanisch-lutherischen Dialogs von 1972 findet sich eine ziemlich allgemeine Sichtweise der Realpräsenz: «Beide Kirchen bekräftigen die wahre Gegenwart (Realpräsenz) Christi in diesem Sakrament, aber keine von beiden versucht genau zu definieren, wie dies geschieht. In der eucharistischen Handlung, die Konsekration und Empfang einschliesst, werden Brot und Wein, die Brot und Wein bleiben, zu Mitteln, durch die Christus wahrhaft gegenwärtig ist und durch sich den Kommunikanten gibt.»¹⁸ Im Prinzip ist diese Art der Formulierung offen für verschiedene Interpretationen der Realpräsenz wie Transsubstantiation, Transfiguration, bestimmte Sichtweisen von Konsubstantiation usw. Dies wurde im lutherisch/römisch-katholischen Dialog in den USA festgestellt, der auch den Lutheranern die Möglichkeit einräumt, die Lehre der Transsubstantiation anzunehmen.¹⁹ Unter den lutherischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts scheint jedoch eine Konvergenz zur patristischen Analogie zwischen der hypostatischen Vereinigung Christi und der Realpräsenz bestanden zu haben. Eine der späten deutschen Bekenntnisschriften, die «Formula Concordiae» (1577), könnte die Denkweise illustrieren. Zuerst wird auf Justin den Märtyrer, Cyprian, Augustinus, Leo den Grossen, Gelasius und andere Bezug genommen. Anschliessend wird folgende Schlussfolgerung gezogen: «... dass, gleichwie in Christo zwei unterschiedliche, unvorwandelte Naturen unzertrennlich voreiniget sein, also im heiligen Abendmahl die zwei Wesen, das natürliche Brot und der wahre natürliche Leib Christi in der geordneten Handlung des Sakraments allhier auf Erden zusammen gegenwärtig sein; wiewohl solche Vereinigung des Leibs und Bluts Christi mit Brot und Wein nicht ein persönliche Vereinigung wie beider Naturen in Christo, sunder ... ein sakramentliche Voreinigung ... »²⁰ Die Apologie

¹⁸ Bericht der von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gespräche, 1970–1972 («Pullach-Bericht»), § 68, in: *H. Meyer* (wie Anm. 13), 63 f.

¹⁹ Vgl. Die Eucharistie. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme, in: *Harding Meyer* (Hg.), *Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand des katholisch/lutherischen Dialogs in den USA und auf Weltebene (Ökumenische Perspektiven 3)*, Frankfurt a.M. (Lembeck/Knecht) 1973, 97–110, hier 107–109 (= § 2c); Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978, § 49, in: *H. Meyer* (wie Anm. 13), 286. Vgl. schon *Apologia Confessionis X*, 2, in: *BSLK* (wie Anm. 8), 248.

²⁰ *Solida Declaratio VII*, 36 f., in: *BSLK* (wie Anm. 8), 983 f.

des Augsburger Bekenntnisses stellt fest, dass «unsers Herrn Christus Leib und Blut wahrhaftiglich (vere et substantialiter) im Nachtmahl Christi zugegen ... », ²¹ und Martin Luther räumt ein, dass die sakramentale Vereinigung nicht endet, bis der Zweck der Konsekration, nämlich die Kommunion der Gläubigen, erfüllt ist. ²²

Das lutherische Verständnis der Eucharistie hält im Allgemeinen daran fest, dass die Realpräsenz ein *terminus technicus* für die sakramentale Präsenz in den eucharistischen Elementen ist. In der Antwort auf das «Lima-Dokument» stellt die Kirche von Norwegen fest: «In der Tradition unserer Kirche ist es wichtig, nicht nur die Gegenwart Jesu mit der Feier der Eucharistie und dem eucharistischen Mahl als Ganzem, sondern in einer besonderen Weise mit den Elementen von Brot und Wein, die die Gläubigen in der Eucharistie empfangen, zu verbinden. Dieses Verständnis hat nach unserer Auffassung seine Grundlage in den oben erwähnten Einsetzungsworten. Sie betonen den sakramentalen Realismus, der gemäss lutherischem Denken jeden Zweifel an der Wirksamkeit des Sakraments ausräumt: Genau im Zeitpunkt des Essens und Trinkens von Brot und Wein empfangen wir Leib und Blut Christi und dadurch die Früchte seines sühnenden Todes. Der Aspekt des Mahles wird in unserer Kirche so stark betont, um einer Spiritualisierung der Eucharistie zu wehren, die zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem eucharistischen Geschehen oder zu Zweifeln an der Wirksamkeit des Sakramentes führen könnte.» ²³

Die Aussage ist interessant, weil sie die Realpräsenz in einer Weise interpretiert, die sich fast ausschliesslich auf das Mahl, auf die Kommunion bezieht. Daher haben Lutheraner auf Grund einer bestimmten Sichtweise Schwierigkeiten, die substanzielle Gegenwart Christi in den Elementen zu erklären. Trotz der Argumentation der Kirche von Norwegen in ihrer Antwort auf das «Lima-Dokument» scheint die unmittelbare Gefahr einer Spiritualisierung des Sakraments zu bestehen.

Der internationale lutherisch/römisch-katholische Dialog über die Eucharistie von 1978 nimmt dieses Dilemma wahr und wendet es auf die Dau-

²¹ Apologia Confessionis X, 1, in: BSLK (wie Anm. 8), 247 f.

²² Sven-Erik Brodd, Nattvarden i luthersk tradition [Das Abendmahl in der lutherischen Tradition], in: René Kieffer (Hg.), Nattvarens teologi [Theologie des Abendmahls], Stockholm (Verbum) 1996, 47–75.

²³ The Response of the Church of Norway to the Faith and Order Statement on «Baptism, Eucharist and Ministry», E. 3.1, in: Max Thurian (Hg.), Churches Respond to BEM. Official Responses of the «Baptism, Eucharist and Ministry» text. Vol. II (FOP 132), Geneva (WCC) 1986, 105–122, hier 115.

er der sakramentalen Gegenwart an.²⁴ Das Problem scheint darin zu bestehen, dass unter allen Kirchen mit lutherischem Erbe nur die Kirche von Schweden Tabernakel in Kathedralen, Kirchen und Sakristeien kennt. Wahrscheinlich gibt es keine andere Kirche, in der die Priester dort, wo sich kein Tabernakel befindet, die nach der Messe übrig gebliebenen Elemente konsumieren.²⁵ Im Grossen und Ganzen wird im Luthertum die Realpräsenz nicht mit den Elementen assoziiert, wenn der Gottesdienst beendet ist.

Abgesehen von allen historischen Ursachen scheint die eucharistische Praxis in einem ekklesiologischen Problem begründet zu sein, nämlich in der Frage, wie die Beziehung zwischen dem Leib Christi in der Eucharistie (*Corpus Christi verum*) und der Kirche, die im analogen Sinn Leib Christi ist (*Corpus Christi mysticum*), zu denken ist. Das Problem besteht nicht darin, ob die Lutheraner das Sakrament nach Beendigung des Gottesdienstes aufbewahren oder es konsumieren, sondern darin, dass sie mit ihrer Praxis eine Theologie zu erkennen geben, die impliziert, dass die Realpräsenz nach der Beendigung der Liturgie zu bestehen aufhört. Die in der lutherischen Reformation vertretene Theologie sah hingegen, wie erwähnt, den Zweck der konsekrierten Elemente in der heiligen Kommunion.

Aus einer ekklesiologischen Perspektive kann man sagen, dass die Lutheraner immer, zumindest bis zum oben erwähnten Auftreten des Protestantismus, die objektive Realpräsenz verteidigt haben, so dass demgemäss die Wirksamkeit des Altarsakraments nicht von der persönlichen Heiligkeit oder dem persönlichen Glauben des Zelebranten oder des Kommunikanten (*manducatio oralis, manducatio indignorum*) abhängt. Die Schwierigkeit war jedoch, wie die wahre Kirche (*ecclesia vera, pura*) in einer Kirche zu definieren ist, die sich aus wahren Gläubigen, Apostaten, Bräuchen und Missbräuchen (*ecclesia mixta*) zusammensetzt. Daraus ergaben sich Probleme, den wahren Leib Christi und den mystischen Leib Christi, die wahre Kirche, miteinander in Beziehung zu bringen. In der Folge erwies es sich für die Lutheraner auch als schwierig, Dingen, Formen und Institutionen irgendeine mit der Inkarnation zusammenhängende Bedeutung zu geben. In den eucharistischen Theologien sind Handlungen und Personen Bedeutungsträger, und wenn der Terminus «Leib Christi» für die eucharistische

²⁴ Das Herrenmahl (wie Anm. 19), § 52–55, in: *H. Meyer* (wie Anm. 13), 287.

²⁵ *Sven-Erik Brodd*, Det överblivna [Was übrigbleibt (scil. von den Abendmahls-elementen)], in: *Nattvardspastoral* [Abendmahlspastoral], Stockholm (Verbum) 1995, 146–168; *Torbjörn Axner*, Utvärdering av 1986 års kyrkohandbok [Eine Auswertung der Agende von 1986] (Svenska kyrkans utredningar 1998,7), Stockholm (Svenska kyrkans centralstyrelse) 1998.

Versammlung verwendet wird, ist die versammelte Gemeinde mit ihrem Tun das Zeichen dafür. Die Realpräsenz ist daher nur für einen einzigen Zweck so eng mit Brot und Wein verbunden: für die Kommunion. Die sakramentale Gegenwart ist ausserhalb des Aktes des Essens und Trinkens (*manducatio*) ohne Bedeutung und Wirksamkeit. Die ekklesiologischen Grundlagen dafür entstanden während der Reformationszeit, als unterschieden wurde zwischen der wahren Kirche, die im eigentlichen Sinn (*proprie dicta*) nicht sichtbar war (*abscondita, invisibilis*), und der Kirche im Allgemeinen (*ecclesia large dicta*), die in der Verkündigung des Evangeliums (*pure*) und in der Spendung der Sakramente (*recte*) wahrgenommen werden konnte.²⁶ Für die Lutheraner war das Problem nie das Ereignis, sondern die Gestalt. Deshalb war es in der vorherrschenden lutherischen Theologie möglich «Kirche» und «Evangelium» zu trennen, eine Idee, die etwa meiner eigenen Tradition, in der die Kirche als im Evangelium integriert verstanden wird, fremd ist.²⁷ Aus diesem Grund haben die Lutheraner im Allgemeinen Schwierigkeiten damit, die Kirche als Sakrament zu erkennen, auch wenn dies seit den 1920er Jahren zur Ekklesiologie der Schwedischen Kirche gehört.²⁸ Ein ekklesiologisches Modell, das die Kirche als Mysterium, als Instrument und wirksames Zeichen entwirft, eröffnet Raum für eine eucharistische Theologie, welche die Realpräsenz nicht exklusiv auf die Elemente der Kommunion, das Essen und Trinken, konzentriert, sondern auf alle Bedeutungen der Christusgegenwart in den eucharistischen Elementen und deren Rolle in einer eucharistischen Ekklesiologie ausweitet. Solche Vorstellungen sind im Luthertum selten, auch

²⁶ *Harding Meyer/Heinz Schütte*, Die Auffassung von Kirche im Augsburger Bekenntnis, in: dies. u.a. (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 1980, 169–197.

²⁷ *Ragnar Persenius*, *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937–1952* [Die Identität der Kirche. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Ekklesiologie in der Schwedischen Kirche in ökumenischer Sicht], Stockholm (Verbum) 1987.

²⁸ *Peter Bexell*, *Gemenskapens sakrament i Yngve Brilioths kyrkofromhet* [Das Sakrament der Gemeinschaft in der Kirchenfrömmigkeit von Yngve Brilioth], in: Alf Härdelin (Hg.), *Svensk spiritualitet. Ti studier av förhållandet tro – kyrka – praxis* [Schwedische Spiritualität. Zehn Studien über das Verhältnis von Glauben – Kirche – Praxis] (Tro & Tanke 1994, 1–2), Uppsala (Svenska kyrkans forskningsråd) 1994, 217–263; *Ragnar Persenius*, *Nådens budbärare. Om den sakramentala folkkyrkan* [Die Botin der Gnade. Über die sakramentale Volkskirche], Stockholm (Verbum) 1999.

wenn ein paar Aspekte und Themen durch den Einfluss der ökumenischen Dialoge auf einige Kirchen eine Wirkung in dieser Richtung auszuüben beginnen. Die Kirche von Norwegen schreibt in ihrer Antwort auf BEM: «Wir anerkennen, dass diese Thematik ihre Grundlage im Zeugnis der Schrift und in der eucharistischen Praxis der frühen Kirche hat und dass sie unsere Kirche herausfordert, in der Feier der Eucharistie in grösserem Mass aus diesem thematischen Reichtum zu schöpfen. Dies ist bis zu einem gewissen Grad dank der liturgischen Revision in unserer Kirche auch geschehen. Wir verweisen hier speziell darauf, was über die Eucharistie als Danksagung und ihre Bedeutung als Gedächtnis Christi und seiner Taten (*anamnesis*) sowie was über die Rolle des Heiligen Geistes in der Feier der Eucharistie (*epiklesis*) gesagt wird – des Geistes, der uns einerseits im eucharistischen Mahl Christus vermittelt und der andererseits eine Gemeinschaft von Christen im Glauben und im Geist schafft. Die trinitarische Struktur und der trinitarische Charakter der Gemeinschaft in der Eucharistie erhalten auf diese Weise einen stärkeren Ausdruck, als es bis dahin in der Tradition unserer Kirche üblich war.»²⁹

Das eucharistische Opfer

Was den Stellenwert der Eucharistie als Opfer angeht, findet sich im internationalen lutherisch/anglikanischen Dialog von 1972 eine freimütige Aussage für die Lage sowohl im Anglikanismus als auch im Luthertum. Sie lautet: «Beide Traditionen bekräftigen, dass Christi Opfer ein für allemal für die Sünden der ganzen Welt dargebracht wurde. Ohne diese grundlegende Wahrheit leugnen zu wollen, würden wir jedoch beide anerkennen, dass die Eucharistie in einem gewissen Sinne Opfer mit einschliesst. In ihr bringen wir unseren Lobpreis und unsere Danksagung, uns selbst und alles, was wir sind, dar und begehen vor Gott das Gedächtnis des Opfers Christi. Christi erlösendes Handeln wird für unsere Teilhabe gegenwärtig. Viele Anglikaner und einige Lutheraner glauben, dass in der Eucharistie die Selbst-Darbringung der Kirche aufgenommen wird in seine eine Hingabe. Andere Anglikaner und viele Lutheraner ziehen das Verständnis von Opfer nicht in dieser Weise heran.»³⁰

In den letzten Jahrzehnten ist es in vielen kirchlichen Traditionen des Luthertums – zumindest unter Theologen – zu einer wachsenden Anerkennung der Relevanz, über ein eucharistisches Opfer zu sprechen, ge-

²⁹ The Response (wie Anm. 23), E. 2.1, in: *M. Thurian* (wie Anm. 23), 113.

³⁰ Bericht (wie Anm. 18), § 69, in: *H. Meyer* (wie Anm. 13), 64.

kommen. Dies findet seinen Widerhall in der Antwort der Kirche von Norwegen auf das «Lima-Dokument»: «Was das Verständnis der Eucharistie als Gedächtnis des Opfers Christi am Kreuz (anamnesis) anbelangt, verbindet das Lima-Dokument diesen Gedanken mit dem traditionellen Verständnis der Eucharistie als Opferhandlung. Wir neigten in unserer Tradition dazu, einseitig das Opfer Christi, das ein für allemal am Kreuz ... vollendet worden war, zu betonen. Es ist uns nicht gelungen, die Fülle des biblischen Materials zu reflektieren, das auch von einer Dimension des Opfers im sakramentalen Akt spricht.»³¹ Diese Bereitschaft, das eucharistische Opfer neu zu überdenken, führte auch in den neuen Messliturgien zu konkreten Resultaten. Dies kann man am Beispiel des Eucharistiegebets der Schwedischen Kirche von 1986 zeigen, in dem das Opfer in der Messe hervorgehoben wird. Im Eucharistiegebet I betet der Zelebrant nach der Epiklese und den Konsekrationsworten, aber vor der Proklamation des Glaubensgeheimnisses die folgende *anamnesis*: «Heiliger Vater, wir feiern dieses Mahl zum Gedächtnis des Leidens und des Todes deines Sohnes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Du schenkst uns das Brot des Lebens und den Kelch des Heils, dass wir davon essen und daraus trinken bis zu dem Tag, da Er wiederkommen wird in Herrlichkeit. Wir bitten dich, blicke auf sein vollkommenes und immerwährendes Opfer, durch das du die Welt mit dir versöhnt hast. Lass uns alle durch den Heiligen Geist in dem einen Leib Christi versammelt sein und zu einem vollkommenen und lebendigen Opfer in Christus werden.» Und im Eucharistiegebet IV betet der vorstehende Priester oder Bischof in der *anamnesis*: «Hier ist sein [Christi] Leib und Blut, das Opfer, das uns mit dir [Vater] versöhnt hat.» In den verschiedenen Traditionen gibt es durchaus Opfertheologien, die es Lutheranern letztlich ermöglichen, das eucharistische Opfer unter Rückgriff auf ihre eigene Tradition zu verteidigen. Der orthodoxe lutherische Theologe Johann Gerhard aus dem 17. Jahrhundert umschreibt in seiner «Confessio Catholica» die Messe als eine Repräsentation (*repraesentatio*) in dem Sinn, dass in ihr Christus sakramental gegenwärtig ist, woraus er folgert, dass auch die *memoria* des einen vollbrachten und unversehrten Opfers in der Messe gegenwärtig ist.³² In heutiger Ausdrucksweise würde man hier von einer anamnetischen Sicht des eucharistischen Opfers sprechen.

³¹ The Response (wie Anm. 23), E. 2.5, in: *M. Thurian* (wie Anm. 23), 114.

³² *Johann Gerhard, Confessio Catholica. In qua doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur, ex romano-catholicorum suffragiis confirmatur*, tom. II, Francofurti et Lipsiae (Censchiuss) 1679, pars II, art. XIV, 1,6.

Aus einer nordischen Perspektive sind die Verweise auf das Opfer in der Messe ziemlich interessant, da die Vorstellung des Opfers im nordischen kulturellen und kirchlichen Leben überhaupt nicht existiert.³³ Dies wirft wiederum Fragen hinsichtlich des Priestertums aller getauften Gläubigen auf, das eng mit der Vorstellung der Kirche als einer Opferpriesterschaft verbunden ist.³⁴ Das allgemeine Priestertum wird im heutigen lutherischen kirchlichen Leben nicht notwendigerweise auf das Opfer bezogen, sondern auf Macht und die Machtbalance zwischen Laien und Klerus.³⁵ Dies hat sich aus der Perspektive der eucharistischen Theologie und des ordinationsgebundenen Amtes als ziemlich wirkungslos erwiesen. In vielen lutherischen Kirchen entstanden Spannungen zwischen Klerus und Laien, und dies wirkte sich auf die Intention der Reformation des 16. Jahrhunderts kontraproduktiv aus, welche die Vorstellung, dass der Laienstand mit der «Welt» und der Klerus mit der «Kirche» assoziiert wurde, zurechtrücken wollte. Im lutherisch/römisch-katholischen Dialog stellten beide Dialogpartner übereinstimmend fest, «dass die gemeinsame Taufe ein wichtiger Ausgangspunkt für die Frage nach eucharistischer Gemeinschaft ist».³⁶ Gewöhnlich lehren die Lutheraner, dass die Taufe der Akt ist, wodurch eine Person zu einem Mitglied der Kirche wird und somit nicht mehr Objekt der Mission ist. Sie ist auch die Eingliederung in die königliche Priesterschaft. Bereits während der 1930er Jahre erkannten Theologen der Kirche von Schweden das Potenzial einer Interpretation der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft und dass die Teilnahme an der Messe die wichtigste Weise ist, das allgemeine Priestertum auszuüben.³⁷ Der

³³ Sven-Erik Brodd, *Makten och offret. Två problematiska perspektiv på kyrkans ämbete* [Die Macht und das Opfer. Zwei problematische Aspekte des kirchlichen Amtes], in: Valborg Lindgärde/Åke Viberg (Hg.), *Drabbad. Texter om kallelse och helhjärtat engagemang* [Betroffen. Texte über Berufung und aufrichtiges Engagement] (*Studia theologica Holmiensia* 6), Örebro (Libris) 2002.

³⁴ Die Idee eines universalen Priestertums wird in den lutherischen Bekenntnisschriften in Deutschland – wie sie etwa in BSLK (vgl. Anm. 8) gesammelt vorliegen – nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar in Melanchthons «*Tractatus de potestate et primatu papae*», 69, aus dem Jahr 1537 (1540), wo ein Verweis auf 1 Petr 2,9 vorliegt und das Priestertum der ganzen Kirche zugeeignet wird. Daher habe die Kirche das Recht, Amtsträger zu wählen und zu ordinieren; vgl. BSLK, 491.

³⁵ Vgl. *Preben Espelsen* u. a. (Hg.), *Det almindelige præstedømme og det folkekirkelige demokrati* [Das Allgemeine Priestertum und die volksskirchliche Demokratie], Frederiksberg (Anis) 1996.

³⁶ Bericht (wie Anm. 13), § 70, in: *H. Meyer* (wie Anm. 13), 267.

³⁷ *Gunnar Rosendal*, *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament* [Das Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus], Osby (Pro Ecclesia)

Begriff der Partizipation ist hier entscheidend, weil es die eucharistische Theologie beeinflusst. Es besteht ein Unterschied zwischen der weitaus üblichsten Ausdrucksweise des Luthertums, wonach die Gläubigen «das Sakrament Empfangende» sind, und dem, was ich mit «am Sakrament Partizipierende» meine.³⁸ Wenn die Kirche als Priesterschaft während der Eucharistie an Christus partizipiert, hat sie auch Teil an seinem allgenügsamen Opfer auf Golgatha. Dies wurde im lutherisch/römisch-katholischen Dialog in den USA (1967) ernst genommen, wo es heisst: «Ausserdem ist die katholische Aussage, dass die Kirche in der Messe ‹Christus opfert›, im Laufe der letzten fünfzig Jahre in zunehmendem Masse so erklärt worden, dass dadurch lutherische Befürchtungen, die Allgenügsamkeit des Opfers Christi werde beeinträchtigt, zerstreut werden. Die Glieder des Leibes Christi sind durch Christus so mit Gott und miteinander vereint, dass sie Teilhaber werden an seiner Anbetung, seiner Selbsthingabe, seinem Opfer für den Vater. Durch dieses Einswerden zwischen Christus und den Christen ‹opfert› die Abendmahlsgemeinde Christus, indem sie einwilligt, in der Kraft des Heiligen Geistes durch ihn dem Vater dargebracht zu werden.»³⁹ Der von praktisch allen Lutheranern in ökumenischen Dialogen vertretene Standpunkt ist jedoch die Ansicht, dass die Kirche im Geschehen des eucharistischen Opfers nicht Subjekt sein kann.⁴⁰

Wenn im Luthertum das allgemeine Priestertum mit Macht und nicht mit Opfer assoziiert wird, wirkt sich dies selbstverständlich auch darauf aus, wie das ordinationsgebundene Amt, die Laienschaft und vor allem Macht selbst verstanden und wie Macht in lutherischen Traditionen ausgeübt wird.

1938. Vgl. dazu *Jouko M.V. Heikkinen*, *Unio Substantialis et Sacramentalis*. Gunnar Rosendalin evangelis-katolinen ehtoolliskäsitys [Der evangelisch-katholische Begriff der Eucharistie von Gunnar Rosendal] (STKJ 168), Helsinki 1990. Vgl. auch andere schwedische Theologen wie etwa *Yngve Brilioth*, *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, London (SPCK) 1930 [schwedisch 1926]; *Gustav Aulén*, *Eucharist and Sacrifice*, Philadelphia (Muhlenberg) 1958.

³⁸ Vgl. Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, § 4.1–2, Paderborn (Bonifacius)/Frankfurt a. M. (Lembeck) 1994, 61–76.

³⁹ Die Eucharistie (wie Anm. 19), hier 100 (= 2b).

⁴⁰ *Elisabeth Hönic*, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen* (KKTS 54), Paderborn (Bonifacius) 1989.

Operative Ekklesiologie, selbstkritischer Ökumenismus und Eucharistie – einige Schlussbemerkungen

Der französische Theologe Yves Congar hat seinerzeit umschrieben, was als operative Ekklesiologie bezeichnet werden kann. Diese geht von der Annahme aus, dass die Frömmigkeit und die Liturgie, wie sie in den verschiedenen Traditionen zu finden sind, etwas über das Selbstverständnis dieser Traditionen aussagen.⁴¹ Damit wird der Leitsatz *lex orandi lex credendi est* im Sinn eines induktiven Weges des Verstehens zur Geltung gebracht. Daher bin ich der Meinung, dass ein angemessenes Verständnis der Eucharistie im Luthertum auf einer Analyse der eucharistischen Praxis in den verschiedenen Kirchen beruhen muss. Dann kann man die diesbezüglichen lehrhaften Grundannahmen in den lutherischen Glaubenslehren untersuchen, die fast 500 Jahre alt sind, wie auch in den Veränderungen, die sich im Lauf der Geschichte des Luthertums ergeben haben. Ich habe schon die Notwendigkeit erwähnt, dabei den Einfluss des Protestantismus zu berücksichtigen wie auch die Einsichten der ökumenischen Dialogtexte, in denen die Lutheraner durch ihre Gesprächspartner gezwungen werden, Glaubenslehre, Praxis und neue Impulse in eine Synthese zu integrieren. Aus diesem Grund sind ökumenische theologische Dialoge von immenser Wichtigkeit.

Es wird oft gesagt, dass sich die Kirchen heute in einem ökumenischen Winter befänden. Seltsamerweise scheint dieser Winter die ganze Erde zu umfassen, und ein Sommer wäre dann nirgends zu finden. Ich kann dies nicht glauben. Im Gegenteil, alle Kirchen versuchen derzeit, die Ergebnisse der ökumenischen Dialoge zu verarbeiten. Im Luthertum ist dies offensichtlich. Es gibt Veränderungen im Verständnis der Mission, in der Pastoraltheologie, in der eucharistischen Theologie, ganz allgemein in der Sakramententheologie, in der Auffassung des ordinationsgebundenen Amtes, in der Liturgie usw. Es überrascht nicht, dass es auch Abwehrreaktionen gibt, einschliesslich eines in einigen Teilen der Welt neu belebten Konfessionalismus und wachsenden Protestantismus. Aber all das

⁴¹ Yves Congar, L'«ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet integral de l'action liturgique, in: Jean-Pierre Jossua (Hg.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, perspectives* (UnSa 66), Paris (Cerf) 1967, 241–282; Sven-Erik Brodd, *Kyrkosyn och gudstjänst. Om ekklesiologiskt studium av liturgy* [Kirchenbild und Gottesdienst. Über das ekklesiologische Studium der Liturgie], in: Hedwig Brander Jonsson (Hg.), *Forskning om gudstjänst* [Untersuchungen zum Gottesdienst] (Tro & Tanke 2000, 2) Uppsala (Svenska kyrkans forskningsråd) 2000, 83–99.

hängt mit den Ergebnissen der ökumenischen Dialoge zusammen, auch die meines Erachtens negativen Reaktionen.⁴²

Was ich in diesem Exposé angedeutet habe, ist also, dass sich die ökumenischen Dialoge derzeit in einem Prozess informeller Rezeption befinden, indem sie die Kirchen zu internen Veränderungen führen und gleichzeitig Reaktionen hervorrufen, die von religiöser Gleichgültigkeit bis zu einem neuem Konfessionalismus, der sich nach dem Wittenberg oder Trient des 16. Jahrhunderts zurücksehnt, reichen. Aber ein moderner oder vielmehr postmoderner Mensch ist unfähig zu mehr als einer postmodernen Mentalität des Herauspickens und Wählens, die letztlich in der Aufklärung wurzelt und nicht im 16. Jahrhundert.

Ich habe in meinen Ausführungen auch versucht, ein Prinzip der Selbstprüfung einzuführen, das meiner Meinung nach auf ökumenische Dialoge anwendbar sein sollte. Einer der Gründe für die relativ schwache Position der Dialoge in der Postmoderne ist, dass die Repräsentanten der Kirchen zu viel vom Erbe der Apologetik übernehmen. Ich nehme in Dialogen, an denen engagierte Lutheraner teilnehmen, weniger eine Überprüfung der wirklichen lutherischen Traditionen als vielmehr Abstraktionen wahr, deren einziger Zweck die Konstruktion einer Wirklichkeit ist, die als Luthertum oder – schlimmer – als lutherische Kirche bezeichnet wird. Zudem werden auch zu wenig Analysen der tatsächlich existierenden kirchlichen Wirklichkeit, die diskutiert werden sollte, vorgelegt. Damit will ich sicher nicht einer Art von theologischem Indifferentismus das Wort reden, im Gegenteil. Gegenseitiges Verständnis vollzieht sich immer in Liebe und Wahrheit, und eine Kritik gegenüber der Tradition und der Kirche, zu der ein Theologe oder eine Theologin gehört, muss immer auf ein tieferes Verständnis der göttlichen Offenbarung, die der katholischen Kirche gegeben ist, hinzielen.

Sven-Erik Brodd (geb. 1949 in Oskarshamn, Schweden), Prof. Dr. theol. 1982 Promotion in Uppsala, 1986–1993 Direktor der Internationalen Studienabteilung der Schwedischen Kirche und Mitarbeiter in der Forschungsabteilung dieser Kirche, seit 1993 o. Professor für Systematische Theologie, seit 2000 Dekan der Theologischen Fakultät; 1998 Gastprofessor am General Theological Seminary, New York; 1998–2003 Gastprofessor am University College, Chichester.

Adresse: Uppsala Universitet, Teologiska fakulteten, Box 1604, SE-75 146 Uppsala, Schweden.

⁴² *Sven-Erik Brodd, L'agenda nascosta. Risultati impliciti nei dialoghi tra le tradizioni cattolica e luterano-melantoniana*, in: Mario Russotto (Hg.), *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, Città del Vaticano (Libreria editrice Vaticana) 1997, 101–106.