

1. Gemeinsam am Herrenmahl teilnehmen – gemeinsam Eucharistie feiern

Christos Karakolis

1. Das Problem

Das Christentum hat seit den Anfängen seines historischen Weges eine große Zahl an Missverständnissen, Spannungen, Spaltungen und blutigen Konflikten unter Christen erlitten. Trotz der Tatsache, dass Jesus Christus, der Herr der christlichen Kirche, die Liebe zu einander (Joh 15,12) und sogar zu den eigenen Feinden (Mt 5,44) sowie die völlige Enthaltung von allen Formen von Gewalt (Mt 5,39; Lk 6,29) verkündigt hat, haben die an ihn Glaubenden bei vielen Gelegenheiten dieser grundlegenden Lehre, ob gewollt oder ungewollt, zuwidergehandelt. Vielleicht nachdrücklicher als je zuvor stellt sich im gegenwärtigen Zeitalter der Globalisierung, in dem die gesamte Menschheit zusammenrückt und Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen und Überzeugungen immer näher miteinander zusammenkommen, die Frage nach dem, was uns als Christen und Christinnen eint. Der sichtbarste Punkt der Trennung unter den christlichen Konfessionen ist die Nichtexistenz eines gemeinsamen eucharistischen Mahls. Es sei hier angemerkt, dass eine Grundposition der orthodoxen Theologie darin besteht, dass die Eucharistie nicht einfach eines der Sakramente ist, sondern *das* Sakrament schlechthin, im Rahmen dessen sich die Kirche versammelt und realisiert.¹ Das für den deutschen Begriff „Kirche“ stehende griechische *ekklesia* bedeutet ja eben: die Versammlung.²

1 Über das orthodox-theologische Verständnis der Eucharistie s. J.D. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, hg. von L.B. Tallon, London 2011; P. KARIATLIS, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Adelaide/Sydney 2019.

2 Zu Hintergründen des Begriffs s. etwa Y.-H. PARK, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World*, WUNT II.393, Tübingen 2015, 5–97.

Eucharistische Gastfreundschaft wird normalerweise von den evangelischen Kirchen dargeboten,³ während die sogenannte Interkommunion von römisch-katholischen Christen stillschweigend und inoffiziell in geringem Maße, unter sehr spezifischen Bedingungen und in bestimmten Umgebungen praktiziert wird.⁴ Die orthodoxe Kirche verbietet jedoch die Interkommunion mit der Ausnahme der „Griechisch-Antiochenischen Kirche“, die im Jahr 1991 ein Abkommen mit der „Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien“ unterschrieben hat, nach dem an Orten, an denen es nur einen Priester gibt, dieser die Eucharistie auch für die Gläubigen der Schwesterkirche feiern und ihnen eucharistische Gastfreundschaft leisten soll.⁵ Es gibt ferner Zeugnisse für die inoffizielle eucharistische Aufnahme von orientalischen Christen der Diaspora von orthodoxer Seite.⁶ Was allerdings derzeit nicht realisierbar und insbesondere für die orthodoxe Kirche völlig undenkbar ist, wäre eine interkonfessionelle, gemeinsame Feier der Eucharistie.⁷

Die Ursachen für diese Realität sind komplex. Der gemeinsame Kelch und die gemeinsame Feier der Eucharistie setzen schon seit den Anfängen des Lebens der Kirche die Gemeinsamkeit des Glaubens und des Ethos, sowie die Einheit und die Eintracht der daran Teilnehmenden voraus. Allerdings führten u.a. die geographische und

3 S. über die diesbezügliche evangelische Problematik F. IHSEN, *Eine Kirche in der Liturgie: Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft*, FSÖTh 129, Göttingen 2011, bes. 85–111.

4 S. die Problematik von römisch-katholischer Seite im Band von T. SÖDING/W. THÖNISSEN (Hg.), *Eucharistie – Kirche – Ökumene: Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits*, QD 298, Freiburg 2019.

5 S. den Text des Abkommens im Band von J. GROS/T.F. BEST/L.F. FUCHS (Hg.), *Growth in Agreement III: International Dialogue Texts and Agreed Statements 1998–2005*, Geneva/Grand Rapids, MI 2007, 2–3.

6 S. Kapitel III.3 über die Unterscheidung zwischen „byzantinisch-orthodoxen“ und „altorientalisch-orthodoxen“ Kirchen.

7 S. über die orthodoxe Perspektive P. BOUTENEFF, *Common Prayer as an Issue for Orthodox Involvement in Ecumenism: A Systematic Approach*, in: P. KALAITZIDIS/T. FITZGERALD/C. HOVORUN/u.a. (Hg.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Volos/Geneva/Oxford 2014, 620–622.

kulturelle Distanz zwischen Osten und Westen, die Entwicklung von unterschiedlichen rituellen Praktiken, theologischen Verständnissen und dogmatischen Formulierungen,⁸ die Rivalität um die Jurisdiktion neuer Gebiete, aber auch persönliche Verbitterungen und Abneigungen zu einer allmählichen Entfremdung und letztlich zu zwei Spaltungen zwischen der Ost- und der Westkirche (867 und 1054), von denen die zweite bis heute immer noch intakt ist.⁹ Die Eroberung von Konstantinopel 1204 und die darauffolgende Zersplitterung des byzantinischen Reichs durch westliche Kreuzritter hat natürlich die Kluft weiterhin vertieft.

Aus orthodox-theologischer Sicht steckt hinter der Unterbrechung der gemeinsamen Kommunion und der gemeinsamen Feier der Eucharistie die folgende grundlegende Argumentation: Da die Kirche der Leib Christi ist (1 Kor 12,12–27), kann sie nur eine sein, weil ja Christus einen und nicht mehrere Leiber hat. Daher trennt sich von der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“¹⁰ jeder, der die Gemeinschaft mit ihr preisgibt. Nur unter der Voraussetzung also, dass man Mitglied des einen kirchlichen Leibes Christi ist, kann man eucharistisch seinen Leib essen und sein Blut trinken (1 Kor 10,16–17).¹¹ Nach diesem Gedankengang ist es klar, dass die Grundfrage über die Grenzen der Kirche mit der über die gemeinsame Teilnahme an der eucharistischen Feier unlöslich verbunden ist.

8 Sowie etwa die Durchsetzung der Hinzufügung des „Filioque“ zum Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, s. A.E. SIECIENSKI, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford 2010; B. OBERDORFER, *Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, FSÖTh 96, Göttingen 2001.

9 Offensichtlich waren auch andere Spaltungen vorausgegangen und weitere folgten. Aber wie bereits notiert, ist die Hauptperspektive, die ich für dieses Buch gewählt habe, die der byzantinisch-orthodoxen Kirche in ihrer Beziehung zu den Kirchen des Westens, s. Kapitel III.3.

10 Aus dem Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel; s. den Text im Band von H. DENZINGER/P. HÜNERMANN (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg 2009, 103–104.

11 Vgl. G.A. GALITIS, *The Problem of Intercommunion from an Orthodox Point of View: A Biblical and Ecclesiological Study*, Athens 1968, 47–50.

Natürlich können wir hier auf diese Problematik im Detail nicht eingehen. Es handelt sich um ein höchst komplexes Thema, worüber weder in der patristischen Literatur noch in der orthodox-theologischen Bibliographie ein vollständiger Konsens besteht. So vertritt etwa Cyprian von Karthago eine exklusive Ekklesiologie (*extra ecclesiam nulla salus*)¹², während andererseits Augustinus eine inklusive Ekklesiologie entwickelt, die bedingt die Teilhabe sogar von Schismatikern bzw. Häretikern an der kirchlichen Gnade und der Gültigkeit der Sakramente anerkennt.¹³ Letztere Ekklesiologie hat im 20. Jahrhundert Georges Florovsky, der vielleicht führende orthodoxe Theologe der Neuzeit, erneut entdeckt und vertreten.¹⁴

Im Folgenden werden wir einige der wichtigsten neutestamentlichen Bezüge auf die Eucharistie skizzieren und die Kriterien des Paulus für die Vertreibung von Gläubigen aus der ekklesialen Gemeinschaft untersuchen, eine Problematik, die für die Diskussion über die Grenzen der Kirche absolut relevant ist. Im Nachwort werden wir versuchen, die gegenwärtige Sachlage im Licht der oben genannten neutestamentlichen Zeugnisse zu evaluieren.

12 Der eigentliche Satz des Cyprian lautet: „Salus extra ecclesiam non est“, Epist. 73, Ad Jubajanum, 21, CSEL 3/II, 795. Über die verschiedenen Aspekte der Problematik dieses Satzes aus historischer und theologischer Perspektive s. F.A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York, NY 1992. Ein kontextuelles Verständnis des Satzes bietet C. Hovorun, *Scaffolds of the Church: Towards Poststructural Ecclesiology*, Cambridge 2018, 163–179, an, der ferner eine aktuelle ernsthafte Diskussion innerhalb der orthodoxen Kirche über die „eigentlichen“ Grenzen der Kirche vorschlägt.

13 S. etwa Augustin, *De baptismo* 1, 15, 23, PL 43, 121–122.

14 G. FLOROVSKY, *The Limits of the Church*, in: CQR 117 (1933), 117–131; DERS., *The Doctrine of the Church and the Ecumenical Problem*, in: ER 2 (1950), 152–161. Vgl. auch T. WARE (Bishop Kallistos of Diokleia), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, London 1993, 247–248; A.N. PAPATHANASIOU, *A Theological Affirmation of God's Action outside the Canonical Boundaries of the Church*, in: KALAITZIDIS U.A. (Hg.), *Handbook*, 86–95; T. GRDZELIDZE, *Using the Principle of Oikonomia in Ecumenical Discussions: Reflections on the ‚Limits of the Church‘ by George Florovsky*, in: ER 56 (2004), 234–246.

2. Die Eucharistie im Neuen Testament

Die eucharistische Praxis ist der Kirche inhärent und geht auf das letzte Abendmahl Jesu Christi mit seinen Jüngern zurück. Nach dem ältesten uns vorhandenen Bericht über die Tradierung der Eucharistie (1 Kor 11,23–26) teilte Jesus mit seinen Jüngern das Brot, das er als seinen für sie sterbenden Leib charakterisierte (1 Kor 11,24). Am Ende des Abendmahls schenkte Jesus seinen Jüngern den Wein, den er als sein den neuen Bund fundierendes Blut kennzeichnete (1 Kor 11,25). Jesus veranlasste seine Jünger, diese eucharistische Handlung in Erinnerung an ihn und zwar an seine Kreuzigung bis zu seiner Parusie fortzusetzen (1 Kor 11,26). Eine ähnliche Szene während des letzten Abendmahls Jesu und seiner Jünger liefern die drei synoptischen Evangelien (Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20), während das Johannesevangelium den eucharistischen Bericht zwar weglässt, in indirekter Weise aber die Voraussetzungen für die Teilnahme an der Eucharistie und ihre soteriologischen Konsequenzen (Joh 6,48–58; 13–17) klarstellt.

Auf der Grundlage der Informationen, die die oben genannten neutestamentlichen Zeugnisse liefern, formulieren wir die folgenden Grundthesen mit der Anmerkung, dass es hier nicht um einen Versuch geht, die geschichtlichen Abläufe hinter den Texten zu rekonstruieren, sondern die Sinngehalte der Texte auf literarischer und narratologischer Ebene möglichst zu verdeutlichen und zusammenzufassen.¹⁵

a) Es ist Christus, der in der Eucharistie den Glaubenden seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken schenkt. Es geht sogar um Leib und Blut des gekreuzigten Christus (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 10,16). Daher besteht die eucharistische Teilnahme nicht einfach in der Teilhabe an Leib und Blut Christi, sondern auch an seiner

15 Vgl. T. SÖDING, *Eucharistische Koinonia: Dimensionen und Dynamiken im Neuen Testament und heute*, in: SÖDING/THÖNISSEN (Hg.), *Eucharistie*, 65–88.

Kreuzigung und somit an der Erlösung, die aus diesem Heilsereignis hervorgeht.¹⁶

b) Die Eucharistie ist ausschließlich an den Kreis der Jünger und Jüngerinnen Christi gerichtet. In dieser Hinsicht wird das letzte Abendmahl Christi als ein geschlossenes Geschehen präsentiert (Mt 26,18; Mk 14,14; Lk 22,11). Wer nicht zur Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Christi gehört, ist von diesem Abendmahl abwesend.

c) Gleichzeitig aber impliziert der Text, dass zum späteren anamnetischen Herrenmahl alle Glaubenden berechtigt sind. Dies ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, dass aus narratologischer Sicht die Jünger und Jüngerinnen Jesu Modellfiguren für alle später an ihn Glaubenden sind,¹⁷ sondern auch aus seiner eigenen Aussage, nach der sein zu trinkendes Blut „für viele vergossen wird“ (Mt 26,28; Mk 14,24).

d) Jesus schenkt seinen Jüngern die eucharistischen Gaben, obwohl er weiß, dass ihn alle verlassen werden (Mt 26,31; Mk 14,27; Lk 22,31–32), ja Petrus ihn gar dreimal verleugnen (Mt 26,34; Mk 14,30; Lk 22,34) und Judas verraten wird (Mt 26,14–16.21–25). Jesus lässt sich also weder von den persönlichen Schwächen seiner Jünger noch von ihren vergangenen oder zukünftigen Misserfolgen hindern. Der Unterschied zwischen den übrigen Jüngern und Judas besteht darin, dass sie trotz ihrer vorübergehenden Trennung vom Herrn doch weiterhin seine Jünger bleiben, während sich Judas endgültig und unwiderruflich von ihm trennt.

e) Jesus verbindet die Eucharistie mit dem Neuen Bund (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20; 1 Kor 11,25), der durch seinen Kreuzestod eingeweiht und fundiert wird. Dieser neue Bund erweitert, ergänzt und erfüllt den alten Bund vom Berg Sinai, der die ausschließliche Beziehung Gottes zum auserwählten Volk Israel betroffen hatte

16 Vgl. die Analyse von O. HOFIUS, „Für euch gegeben zur Vergebung der Sünden: Vom Sinn des Heiligen Abendmahls, in: DERS., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 286–293.

17 Vgl. etwa T. NICKLAS, Petrus und Johannes: Dienst am Menschen, in: D. SCHON (Hg.), Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf“: Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 4, Regensburg 2019, 51–72.

(Ex 19,5), indem er auf die gesamte Menschheit erweitert wird (Mt 28,20).¹⁸

f) Jesus sagt seinen Jüngern, dass er erst im Reich Gottes erneut Wein mit ihnen zusammen trinken wird (Mt 26,29; Mk 14,25; vgl. Lk 22,18.30). Aus dieser Perspektive ist die Eucharistie ein Vorgeschmack der Endzeit und stellt symbolisch die eschatologische Tischgemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen Christi mit ihrem Herrn dar.¹⁹

g) Die Jüngerinnen und Jünger Christi sollten immer und überall die Eucharistie nach dem Gebot des Herrn selbst („tut dies zu meinem Gedächtnis“, Lk 22,19; 1 Kor 11,25) feiern. Die Feier der Eucharistie ist nicht Option, sondern Verpflichtung für alle an Christus Glaubenden.

h) Im Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl, wie es im Johannesevangelium überliefert wird, weist Jesus durch die Fußwaschung (Joh 13,4–11) seine Jünger an, unter welchen Voraussetzungen sie zu seiner Gemeinde gehören können. Sie sollten nämlich Jesus nachahmen, indem sie einander mit Liebe, Demut und Selbstaufopferung dienen.²⁰

i) Auf diese Weise werden sie Einheit miteinander haben, wenn sie nämlich einander so lieben, wie sie Jesus selbst geliebt hat, der sein Leben für sie hingibt. Die größte Liebe ist es, wenn man das eigene Leben für diejenigen anbietet, die man liebt (Joh 15,12–17).

Nach dem oben Genannten drückt die Eucharistie den neuen heilswirkenden Bund aus, der die Beziehung Gottes zu der gesamten Menschheit betrifft und auf dem Kreuzestod Jesu Christi beruht.

18 Vgl. M. KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 1, Göttingen 2015, 407.

19 Über den eschatologischen Aspekt der Eucharistie s. P. VASSILIADIS, *The Eucharist as an Inclusive and Unifying Element in the New Testament Ecclesiology*, in: A.A. ALEXEEV/C. KARAKOLIS/U. LUZ (Hg.) unter Mitarbeit von K.-W. NIEBUHR, *Einheit der Kirche im Neuen Testament: Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.–31. August 2005*, WUNT 218, Tübingen 2008, 121–145.

20 S. etwa D.C. BIENERT, *Das Abendmahl im johanneischen Kreis: Eine exegetisch-hermeneutische Studie zur Mahltheologie des Johannesevangeliums*, BZNW 202, Berlin/Boston 2019, 426–477.

Sie richtet sich ausschließlich an die Jüngerinnen und Jünger Jesu, die an ihn glauben und zu seiner Gemeinde gehören. Sie besteht in der Teilnahme am gekreuzigten Leib und Blut Christi; also ermöglicht sie ihren Teilnehmern, an seinem Tod und folglich auch an seiner Auferstehung teilzunehmen. Trotz ihrer Schwächen sind alle Jüngerinnen und Jünger ausnahmslos zur Teilnahme eingeladen. Die Eucharistie rettet aber die Teilnehmenden nicht von alleine. Auch die Treue der Teilnehmenden Jesus gegenüber ist notwendig, damit sie in seiner Gemeinschaft verbleiben können. Die Eucharistie ist zugleich auch Vorgeschmack des gemeinsamen eschatologischen Mahls des Herrn mit seinen Jüngerinnen und Jüngern zusammen im Reich Gottes. Grundvoraussetzung dafür, dass man ein wahrer Jünger bzw. eine wahre Jüngerin Jesu Christi ist und am eucharistischen Tisch partizipieren kann, ist die Jesus nachahmende Bereitschaft zur Selbstaufopferung für die anderen Gemeinschaftsmitglieder.

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang das Zeugnis des Paulus über die eucharistische Praxis in der von ihm in Korinth gegründeten Ortskirche (1 Kor 11,20–34). U.a. weist Paulus darauf hin, dass die Gläubigen in würdiger Weise am eucharistischen Brot und Wein teilnehmen sollten, da sie sonst dem Gericht Gottes unterliegen (1 Kor 11,27.29–32). Die würdige Teilnahme besteht darin, die eucharistischen Gaben als das zu ehren, was sie wirklich sind, nämlich der Leib und das Blut Christi und nicht irgendeine Nahrung (1 Kor 11,29). Alle Gläubigen müssen sich selbst prüfen, bevor sie zur Eucharistie kommen (1 Kor 11,28). Wenn man im Gegenteil in unwürdiger Weise zur Eucharistie kommt, wird einen Gott züchtigen, damit man schließlich nicht mit den Nicht-Glaubenden zusammen verdammt wird (1 Kor 11,32). Es versteht sich jedoch von selbst, dass alle Gläubigen ausnahmslos zur eucharistischen Teilnahme aufgefordert werden.²¹ Paulus hindert also die Gläubigen nicht daran, am eucharistischen Mahl zu partizipieren, sondern macht sie

21 O. HOFIUS, *Gemeinschaft am Tisch des Herrn: Das Zeugnis des Neuen Testaments*, in: ALEXEEV U.A. (Hg.), *Einheit*, 169–183, hat gezeigt, dass es nach dem Zeugnis des 1. Korintherbriefes ausschließlich um getaufte Gläubige geht.

darauf aufmerksam, dass sie sich der Bedeutung der Eucharistie bewusst werden und nicht mit Nachlässigkeit oder Verachtung den eucharistischen Gaben annähern.²²

3. Die Ausgrenzung von Gläubigen aus der kirchlichen Gemeinschaft

Nachdem wir uns kurz auf die wichtigsten neutestamentlichen Zeugnisse über die Eucharistie bezogen haben, werden wir hier die Gründe untersuchen, aus denen Gläubige aus dem kirchlichen Leib Christi (1 Kor 10,16–17) ausgegrenzt und somit aus dem gemeinsamen eucharistischen Mahl, d.h. aus der Teilnahme am Leib und Blut Christi ausgeschlossen werden konnten. Diese Thematik ist sehr umfangreich und kann hier nicht erschöpft werden.²³ Wir werden daher speziell auf die paulinischen *homologumena* fokussieren, d.h. auf die paulinischen Briefe, die von der biblischen Forschung zweifelsfrei Paulus selbst zugeschrieben werden.²⁴ Paulus öffnet ein wertvolles Fenster in das Leben der urkirchlichen Gemeinden um die Jahre 50 bis 60 n.Chr., d.h. nur 20 bis 30 Jahre nach der öffentlichen Tätigkeit Jesu.²⁵ Die Texte des Paulus erlauben also auch wertvolle Schlussfolgerungen zu unserer Thematik – und zwar nicht nur über die damalige eucharistische Praxis, sondern auch darüber, was es

22 S.C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, THKNT 7, Leipzig 1996, 276–281.

23 S. die Aufsätze von J. FREY, Vom grenzenlosen Evangelium zur ekklesialen Abgrenzung: Theologische Perspektiven aus dem Neuen Testament, in: I. MOGA/R. AUGUSTIN (Hg.), Wesen und Grenzen der Kirche: Beiträge des Zweiten Ekklesiologischen Kolloquiums, ProOr 39, Innsbruck 2015, 55–65; C. KARAKOLIS, Hat die Kirche Grenzen? Neutestamentlicher Zugang mit Blick auf orthodoxe ekklesiologische Ansätze, in: a. a. O., 66–80; W. KIRCHSCHLÄGER, Hat die Kirche Grenzen? Ein biblischer Zugang, in: a. a. O., 81–92.

24 Es geht um den Römerbrief, den 1. und den 2. Korintherbrief, den Galaterbrief, den Philipperbrief, den 1. Thessalonicherbrief und den Philemonbrief, s. U. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen⁹2017.

25 Über die paulinische Chronologie s. a. a. O., 32–47.

damals bedeutete, Mitglied der Kirche Gottes (1 Kor 15,9; Gal 1,13) zu sein und wie man diese Eigenschaft verlieren könnte.²⁶

Um die Ausweisung eines Mitglieds der Kirche aus ihren Reihen auszudrücken, verwendet Paulus prinzipiell den griechischen Begriff *anathema*, also einen Fluch, der seine Empfänger von der Teilnahme am kirchlichen Leib und folglich an der Eucharistie ausschließt.²⁷ Für Paulus gilt grundsätzlich die allgemeine Regel, wonach „derjenige, der den Herrn nicht liebt, verflucht sei“ (1 Kor 16,22). Wir verstehen also, dass die an der Eucharistie Teilnehmenden den Herrn lieben sollten, denn ohne diese Bedingung bringen sie sich selbst praktisch außerhalb der Kirche. Ob und inwiefern das der Fall ist, wird jeder und jede Gläubige durch das eigene Gewissen beurteilen (vgl. 1 Kor 11,28).²⁸ Schließlich sind sie aber alle auf die Gnade Gottes angewiesen, der das definitive Urteil fällt (vgl. 1 Kor 11,29–32).

Es ist charakteristisch, dass Paulus in einem Ausbruch der Liebe und des Mitgeföhls für seine noch nicht an Christus glaubenden Mitjuden den Wunsch zum Ausdruck bringt, dass er selbst verflucht wäre, damit seine „Geschwister dem Fleisch nach“, d.h. seine jüdischen Landsleute gerettet würden (Röm 9,3). Diese Aussage des Paulus impliziert, dass das *anathema* in der Tat seinen Empfänger von der Person Christi, seinem kirchlichen Leib und seinem Heil trennt, wenn auch vorläufig.²⁹

26 S. KARAKOLIS, Kirche, 68–73. Nach unserem Verständnis hat *Ekklesia* bei Paulus nicht immer eine örtliche, sondern in einigen Fällen auch eine überörtliche Bedeutung. S. die relevante Argumentation bei R.E. BROWN, *Biblical Exegesis & Church Doctrine*, New York, NY 1985, 114–134; s. ferner S. TOFANA, Die Beziehung zwischen der lokalen und universalen Kirche im Licht der ekklesiologischen Terminologie des Neuen Testaments, in: ALEXEEV U.A. (Hg.), *Einheit*, 33–44.

27 Zum semantischen Hintergrund von *anathema* s. J. BEHM, ἀνάθεμα, ἀνάθημα, κατάθεμα, in: G. KITTEL (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band 1, Stuttgart 1933, 356–357.

28 Paulus betont die Bedeutung des eigenen Gewissens auch im Diskurs über den Götzenopferfleischverzehr vonseiten der Gläubigen in 1 Kor 8,1–13; 10,14–33. S. ferner W.L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Eugene, OR 1985.

29 S. dazu T. NICKLAS, Paulus und die Errettung Israels: Röm 11,25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog, in: *Early*

Dies ergibt sich auch aus dem einzigen Mal, dass Paulus ein Mitglied der Kirche wegen eines sehr schweren moralischen Vergehens vertreiben lässt. Es geht um einen Gläubigen, der anscheinend nach dem Tod seines Vaters mit seiner Stiefmutter zusammenlebt (1 Kor 5,1). Paulus verurteilt dieses Verhalten ganz entschieden und sagt, dass eine solche Gräueltat nicht einmal bei den Völkern zu finden ist. Er fordert daher die korinthischen Gläubigen auf, diesen Bruder aus ihrer Mitte zu vertreiben (1 Kor 5,13), da die Gefahr besteht, dass sein moralischer Abfall die gesamte Gemeinde negativ beeinflusst (1 Kor 5,6). Deshalb befiehlt Paulus der Gemeinde, sich in seiner geistlichen Anwesenheit zu versammeln und den sündigen Bruder durch die Kraft des Herrn Jesus (1 Kor 5,4) dem Satan zu übergeben, damit er schließlich am Tag des Herrn gerettet wird (1 Kor 5,5), vorausgesetzt natürlich, dass er sich seiner Übertretung bewusst wird. Hier erklärt Paulus ziemlich genau, wie der Fluch als offizielle Handlung vonseiten der gesamten kirchlichen Gemeinde auferlegt und ausgeführt wird. Abschließend legt Paulus eine allgemeine Regel darüber fest, wie die korinthische Kirche ihre Mitglieder behandeln soll, die sich wie „Unzüchtige, Habgierige, Götzendiener, Lästere, Trunkenbolde oder Räuber“ verhalten. Diese Geschwister (nur dem Namen nach), die in solche schweren ethischen Fehlverhalten geraten, muss die Gemeinde ausstoßen und darf nicht mit ihnen zusammen essen, was auch bedeutet, dass sie ihnen die eucharistische Teilnahme nicht zulässt (1 Kor 5,11).³⁰

Im Übrigen zögert Paulus sehr, einzelne Brüder und Schwestern in Christus zu verfluchen. Während ihm wiederholt schwerwiegende Probleme in seinen Gemeinden begegnen, kommt es bei ihm normalerweise nicht zur Verfluchung, obwohl er meint dieses Recht tatsächlich zu besitzen und ausüben zu dürfen (vgl. 2 Kor 10,8; 13,10). So kritisiert Paulus im 1. Korintherbrief u.a. die Entstehung von antagonistischen Fraktionen innerhalb der korinthischen Gemeinde (1 Kor 1,11–3,23), aber auch die falsche Überzeugung bestimmter Kirchenmitglieder, nach der es keine allgemeine Totenauferstehung

Christianity 2 (2011), 173–197; M. WOLTER, Ein exegetischer und theologischer Blick auf Röm 11,25–32, in: NTS 64 (2018), 123–142.

30 S. WOLFF, Brief, 103–105.

gäbe (1 Kor 15,12–58). Im 2. Korintherbrief bezieht sich Paulus u.a. auf die Trauer, die ihm persönlich ein Mitglied der korinthischen Gemeinde verursacht hat (2 Kor 2,1–11), sowie auch auf die Tatsache, dass die gesamte Gemeinde ihm gegenüber eher misstrauisch ist (2 Kor 10,1–13,10). Im Philipperbrief thematisiert Paulus bestimmte Gegner, die ihm Trübsal bereiten wollen (Phil 1,15–18), aber auch gefährliche Irrlehrer, die die Beschneidung und die Unterscheidung von Nahrungsmitteln verkündigen (Phil 3,2–19). Schließlich fühlt sich Paulus in seinem 1. Thessalonicherbrief verpflichtet, seine Ehrlichkeit und Integrität gegenüber seinen Gegnern zu verteidigen, die ihn in der hiesigen Gemeinde verleumdet hatten (1 Thess 2,1–12). Wie schon gesagt, kommt es in all diesen Beispielsfällen nicht zur Verfluchung, obwohl Paulus nicht zögert, harte Charakterisierungen zu verwenden, um seine Gegner zu entlarven und die Gläubigen vor ihnen zu warnen.³¹

Eine wichtige Ausnahme kann man im Galaterbrief finden, in dem Paulus zweimal mit besonderem Nachdruck alle verflucht, die ein anderes Evangelium verkündigen, selbst wenn sie Engel oder er selbst und seine Mitarbeiter sind (Gal 1,8–9).³² Wie es scheint, war die Situation in den von Paulus im kleinasiatischen Galatien gegründeten Gemeinden ziemlich außer Kontrolle geraten. Das Problem liegt nicht nur in der Tätigkeit von Irrlehrern, die versuchen, die galatischen Gemeinden zum Glauben an ein falsches Evangelium irrezuführen, sondern auch in der Tatsache, dass die hiesigen Gläubigen zum großen Teil bereits verführt worden sind. Paulus hat also hier nicht einfach mit einer potenziellen Bedrohung, sondern mit einer bereits stattgefundenen Abweichung zu tun. Wir stellen jedoch fest, dass selbst in dieser extremen Situation Paulus keine namentlichen bzw. persönlichen Verfluchungen ausspricht,

31 Die polemische Rhetorik des Paulus sollte allerdings nicht immer buchstäblich verstanden werden s. L. THURÉN, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, WUNT 124, Tübingen 2000; T. SÖDING, *Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien: Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus*, in: MTZ 42 (1991), 305–321.

32 S.T.A. WILSON, *The Curse of the Law and the Crisis in Galatia: Reassessing the Crisis in Galatia*, Eugene, OR 2007, 24–26.

sondern ganz allgemein jeden verflucht, der ein falsches Evangelium verkündigt. Es ist bemerkenswert, dass der Fluch des Paulus sich selbst, seine Mitarbeiter und sogar Engel umfasst, falls sie ein falsches Evangelium verkündigen sollten. Es geht also eher um eine Redensart und nicht um eine offiziell-gültige Verfluchung. Der Fluch des Paulus scheint hier nicht darauf abzuzielen, die falschen Brüder wegen ihrer Irrlehre von der Kirche tatsächlich zu trennen, sondern eher auf die Schwere ihres Vergehens hinzuweisen.³³

Im selben Brief steht, dass Paulus nicht zögert, öffentlich Petrus zu ermahnen, als er die Einheit der kirchlichen Gemeinde von Antiochien und folglich die gleichberechtigte Beteiligung aller ihrer Mitglieder an der Eucharistie als gefährdet sieht (Gal 2,11–14). Konkret hatten nach dem Zeugnis des Paulus Christusanhänger und Christusanhängerinnen aus den Juden wie aus den Völkern gleichermaßen am gemeinsamen Mahl und somit auch an der Eucharistie teilgenommen. Als jedoch in Antiochien einige jüdische Gläubige von der Jerusalemer Kirche ankamen, entschied sich Petrus, die Mahlgemeinschaft mit den unbeschnittenen Mitgliedern der antiochenischen Gemeinde aufzugeben, um den Jerusalemern zu zeigen, dass er nach wie vor die jüdischen Reinheitsgebote halte, in diesem Fall diejenigen, die sich auf die Vermeidung der Tischgemeinschaft mit Heiden beziehen (Gal 2,12–13). Allerdings wurde auf diese Weise praktisch eine Spaltung in der Gemeinde verursacht, was zwei separate Eucharistiefiern, eine für jüdische und eine für die aus den Völkern stammenden Gläubigen zur Folge hatte. Paulus kritisiert die Haltung des Petrus als heuchlerisch, da Petrus selbst in seinem persönlichen Leben diejenigen Gebote nicht gehalten habe, die er in der Anwesenheit der Brüder von Jerusalem zu implementieren vorgibt. Gleichzeitig habe er damit die Gläubigen aus den Völkern indirekt dazu motiviert, zum Judentum zu konvertieren (Gal 2,14).³⁴ Nach Paulus bestand eine der wichtigsten

33 Vgl. die Analyse von M.C. DE BOER, *Galatians: A Commentary*, Louisville, KY 2011, 45–49.

34 Über die Situation und den Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochien s. J.J. GIBSON, *Peter Between Jerusalem and Antioch: Peter, James and the Gentiles*, WUNT II.345, Tübingen 2013, 245–283.

Herausforderungen überhaupt darin, die Einheit innerhalb jeder örtlichen Ekklesia zu gewährleisten (vgl. auch Phil 1,27–2,4). Das Verhalten von Petrus, der als Autorität für viele andere Geschwister in Christus als Vorbild fungiert, setzt die kirchliche Einheit aufs Spiel. Und doch kommt Paulus auch in diesem Fall nicht so weit, eine Verfluchung zu äußern.³⁵ Im Gegensatz dazu bezieht er sich im 1. Korintherbrief respektvoll auf Petrus (1 Kor 15,5), ohne ihm irgendwelche persönliche Verantwortung für die Fraktion zuzuschreiben, die sich auf seinen Namen beruft (1 Kor 1,12; 3,22; vgl. auch 9,5).³⁶

Das obige Bild, das wir auf der Grundlage der paulinischen *homologumena* zeichnen können, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, was auch aus den übrigen neutestamentlichen Texten hervorgeht.³⁷ Die Ausgrenzung aus dem kirchlichen Leib Christi und die damit verbundene Unterbrechung der eucharistischen Gemeinschaft ist nach dem Neuen Testament ein extremes Mittel, das fast nie in die Praxis umgesetzt wird, außer im Fall eines ganz gravierenden moralischen Fehlverhaltens und indirekt im Fall der Irreführung von Gläubigen in ein falsches Evangelium.

4. **Nachwort**

Auf der Basis des oben Genannten schließen wir, dass im Neuen Testament die eucharistische Praxis als äußerst inklusiv verstanden wird, da alle Glaubenden zum eucharistischen Mahl eingeladen sind. Es liegt im Bereich der persönlichen Verantwortung jeder und jedes einzelnen Gläubigen, ob sie den Herrn wirklich lieben und wahre Jüngerinnen bzw. Jünger von ihm sind, ob sie also in würdiger Weise am eucharistischen Mahl partizipieren.

35 S.C. KARAKOLIS, Neutestamentliche Apostelfiguren als Wegweiser zu einer übergreifenden christlichen Identität, in: SCHON (Hg.), Identität, 44–46.

36 Vgl. F. MUSSNER, Petrus und Paulus – Pole der Einheit: Eine Hilfe für die Kirchen, Freiburg 1976, 85; M. KARRER, Petrus im paulinischen Gemeindekreis, in: ZNW 80 (1989), 211–213.

37 S. KARAKOLIS, Kirche, 73–78.

Allerdings können wir uns in die sozial-historischen Bedingungen der neutestamentlichen Zeit nicht ohne Weiteres versetzen. Nach fast 2.000 Jahren stehen wir heute vor einer neuen Sachlage mit enormer Trägheit. Mehrere wichtige orthodoxe Theologen haben sich dafür ausgesprochen, dass man als orthodoxer Christ mit katholischen und evangelischen Mitchristen beten darf und soll.³⁸ Zudem haben manche orthodoxen Theologen zwischen kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche unterschieden³⁹ und ernsthaft darüber diskutiert, ob die einzelnen dogmatischen Unterschiede zwischen den empirischen Kirchen ausreichend sind, um bestehende kirchliche Spaltungen aufrechtzuerhalten.⁴⁰ Trotzdem hat kein orthodoxer Theologe die Konzelebration der Eucharistie vertreten, wenn auch in vereinzelt Fällen und unter ganz konkreten Bedingungen eucharistische Gastfreundschaft auch von orthodoxer Seite geleistet wurde bzw. wird.

Natürlich reflektieren die Texte des Neuen Testaments eine bestimmte Ära und behandeln konkrete Situationen innerhalb seines geographischen und soziohistorischen Kontexts. Das Neue

-
- 38 S. etwa V. PHEIDAS, *Common Prayer as an Issue for Orthodox Involvement in Ecumenism according to the Canon Law*, in: KALAITZIDIS U.A. (Hg.), *Handbook*, 607–617. S. ferner die Diskussion über die Möglichkeit einer Interkommunion von Orthodoxen und Anglikanern zwischen Bulgakov und Florovsky (s. Kapitel V.3) in der Monographie von D.F. SALAPATAS, *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius: Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*, Cambridge 2018, 52–69; s. ferner A. GALLAHER, *Bulgakov and Intercommunion*, in: *Sob. / ECR* 24.2 (2002), 9–28.
- 39 U.a. hat auch der sehr wichtige rumänische Theologe Dumitru STANILOAE einen gewissen Grad an sakramentaler Gemeinschaft zwischen der orthodoxen und anderen Kirchen mit Ausnahme der Eucharistie angenommen, s. diesbezüglich R. BORDEIANU, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, London 2011, 39.
- 40 Vgl. P. VASSILIADIS, *Basic Elements of Church Unity: Intercommunion according to Orthodox Understanding*, in: KALAITZIDIS U.A. (Hg.), *Handbook*, 636–638; A. VLETSIS, *Orthodox Ecclesiology in Dialogue with other Understandings of the Nature of the Church*, in: a. a. O., 639–646; KARAKOLIS, *Kirche*, 79–80; I. SAUCA, *The Church beyond Our Boundaries/ The Ecumenical Vocation of Orthodoxy*, in: *ER* 56 (2004), 211–225.

Testament kann also sicherlich keine fertigen Antworten auf die heutigen komplexen Probleme anbieten. Das könnte eine Erklärung dafür sein, dass in interkonfessionellen Dialogen der Verweis auf die Bibel und insbesondere auf das Neue Testament üblicherweise vernachlässigt wird. Es ist in der Regel einfacher und bequemer, sich auf historisch bedingte Situationen in der Geschichte des Christentums zu beziehen, als seine anfänglichen Schritte im Detail zu untersuchen, da die neutestamentliche Vielfalt an theologischen Positionen und kirchlichen Praktiken uns nicht nur inspirieren, sondern zugleich auch vor neue Problematisierungen stellen kann.

Aber genau dieser Reichtum der neutestamentlichen Texte hätte sie zum wertvollen Fundament in interkonfessionellen Kontakten machen sollen. Wenn wir also wirklich an der kirchlichen Einheit interessiert und aufgrund der Zersplitterung des Christentums wirklich verwundet und betrübt sind, dann sollten wir auf unsere gemeinsame Heilige Schrift schauen, deren Autorität und Inspiration wir alle akzeptieren, um uns an die Wurzeln unseres Glaubens und unseres kirchlichen Lebens zu erinnern und sie erneut zu ergründen. Was unser konkretes Thema der gemeinsamen Teilnahme an der Eucharistie oder sogar des gemeinsamen Eucharistiefierns anbelangt, sollte die eucharistische Inklusivität, wie sie aus den Texten des Neuen Testaments hervorgeht, ernsthaft untersucht, diskutiert und bedacht werden. Die schmerzhaft Enthaltung der Christen vom gemeinsamen eucharistischen Mahl kann und sollte nicht mehr als selbstverständlich gelten.⁴¹

41 S. die Schlussbemerkung von C. HOVORUN, *Borders of Salvation: Reading Fathers with Russian Theologians*, in: T. HAINTHALER/F. MALI/G. EMMENBERGER/M. LENKAITYTĖ OSTERMANN (Hg.), *Für uns und für unser Heil: Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, ProOr 37 / Wiener Patristische Tagungen 6, Innsbruck 2014, 321–322: „It is remarkable that the three most prominent Russian ecclesialogists, Khomiakov, Florovsky, and Afanasiev arrived at the same conclusion that the problem should be solved outside of traditional ecclesiological schemes. And the key to its solution, which is borrowed from Augustine, is love“.