

Folker  
Siegert

# Die neutestamentlichen Grundlagen der Abendmahlstheologie<sup>1</sup>

Vom historischen Jesus zu Luthers  
Abendmahlsbekenntnis

## 1. Einleitung

Das Thema des Abendmahls und insbesondere das der lutherischen Abendmahlslehre ist mir als Neutestamentler und Judaist an unerwarteter Stelle begegnet: Von der Frage nach den Quellen des Johannesevangeliums, zu der ich im Umkreis meines Instituts unerwartete Hilfe fand,<sup>2</sup> kam ich auf Antworten, die bis auf den historischen Jesus zurückführten, den angeblich so unauffindbaren. Manche Frage, die Albert Schweitzer in seiner resignierend geschriebenen *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* offen gelassen hatte,<sup>3</sup> hat im Laufe des 20. Jahrhunderts Antworten gefunden, nicht nur aus der von Schweitzer noch nicht benutzten Logienquelle, sondern neuerdings auch aus den immer deutlicher werdenden Sonderquellen des Lukas- und

---

1 Diesen Vortrag hielt der Autor anlässlich der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zu dem Thema „Was geschieht im Abendmahl?“ vom 10.–12. 10. 2011 in St. Pölten, Österreich.

2 Sie hat sich niedergeschlagen bei S. Bergler, Von Kana in Galiläa nach Jerusalem. Literarkritik und Historie im vierten Evangelium, Münster 2009 (bes. S. 427–441, deutscher Lesetext der *Seimeia*-Quelle).

3 Sein Versuch, ein *Leben Jesu* zu schreiben (seine theologische Dissertation 1901), endete resignierend in der – immerhin monumental geratenen – Geschichte solcher Versuche (seine neutestamentliche Habilitation 1908, seit der 2. Auflage 1913 unter dem Titel *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*). Weder hat er sich Harnacks erstmalige Rekonstruktion der Logienquelle (1907) zu eigen gemacht, noch über die Quellen des Johannesevangeliums (nämlich Zeichenquelle und Passionsbericht) diejenigen Fortschritte gehaut, die seit Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann auf diesem Gebiet gemacht worden sind. Ein Forschungsbericht aus meiner Feder soll in der Theologischen Literaturzeitung erscheinen.

des Johannesevangeliums.<sup>4</sup> In dem Maße, wie es der Forschung gelungen ist, diese Sonderquellen separat darzustellen, bekommen wir nun auch in den Evangelien Texte zu fassen, die gleich alt sind mit der Abendmahls-Paradosis des 1. Korintherbriefs (11,23 b–25). Damit werden Rückschlüsse möglich auf das, was Jesus „in jener Nacht“ ursprünglich gesagt und getan hat.

Das Erstaunliche für mich als Neutestamentler war, seit ich mich auf diese *historische* Frage einließ, dass es gerade die Abendmahlsszene ist, die uns auch die *theologische* Frage beantwortet, welches wohl der Zusammenhang zwischen dem historischen Jesus und dem von der Kirche verehrten Christus war und ist. Gerade wenn man das Abendmahl nicht nur als Zeichen für etwas Vergangenes oder auch Zukünftiges auffasst, sondern als sinnlich fassbare Gegenwart des Leibes Christi damals und heute wieder, erhält man diesen Zusammenhang in einer gedanklich sauberen Form. Man muss sich nur klar machen, was „Leib“ in diesen Texten heißt. Die aus biblischem Sprachgebrauch zu gewinnende Grundeinsicht besagt, dass damit etwas Räumliches gemeint ist, aber nicht unbedingt etwas Materielles – um wegzukommen von all den Vexierfragen, die die mittelalterliche Diskussion um diese Fragen verzerrt haben, ja auch von jenen Missverständnissen zwischen den Reformatoren, die von der Leuenberger Konkordie zwar überbrückt, aber noch nicht gänzlich ausgeräumt sind.

Besonders hilfreich bei diesen Fragen ist das Johannesevangelium, auch wenn dort kein eigentlicher Einsetzungsbericht zu lesen steht. Der Evangelist der Inkarnation gibt uns aber in seinen Passions- und Osterperikopen wichtige Hilfen bei der Frage, wie wir uns Jesus „im Fleische“ einerseits und andererseits dann den Auferstandenen, der gleichfalls Jesus heißt, aber nicht mehr im Fleische lebt, denken sollen. Aus dem Johannesevangelium, dem Evangelium der Inkarnation, bestätigt sich Luthers Auffassung der *Leiblichkeit* Christi, des Auferstandenen, und zwar gerade im Unterschied zu Calvin, der meinte, auch das *Fleisch* Jesu befinde sich jetzt im Himmel und wir sollten ihm dort eines Tages fleischlich begegnen.<sup>5</sup> In Klammern wird hierbei Joh 6,51 b–57 verbleiben, ein sprachlich wie inhaltlich isolierter Text, den wir gesondert werden behandeln müssen; in Klammern verbleiben ferner gewisse Passagen bei Lukas, in denen versucht wird, den Auferstehungsleib als etwas Materielles, Irdisches hinzustellen. In einer mythischen Sprache, wie Lukas sie immer wieder gebraucht, ist der Unterschied zwischen unserer materiellen Welt und jener anderen, die wir das Jenseits nennen, nicht respek-

4 Ein Forschungsbericht hierzu wird in der Theologischen Literaturzeitung erscheinen.

5 Institutio 3, 25,7; vgl. unten Anm. 37.

tiert. Doch selbst Lukas bietet dazu wieder die Alternativen, wie an der Emmaus-Perikope noch zu zeigen sein wird.

Die dogmatische Frage, im Hinblick auf die wir die Texte lesen werden, ist die des Zusammenhangs zwischen dem Nazarener als einer durchaus charakteristischen, unverwechselbaren Person mit dem kirchlich verehrten „Herrn“ und „Christus“. Welche Identität gibt es zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des kirchlichen Gottesdienstes? – Zahlreiche jüdische Jesusforscher kennen ja durchaus den Ersteren,<sup>6</sup> haben aber zu dem Letzteren keine Beziehung. Auf ihn aber, den im Abendmahl gegenwärtigen Christus, soll unsere Betrachtung hinführen.

## 2. Jesu letztes Mahl nach den ältesten Berichten: sieben Thesen

Beginnen wir in der Geschichte. Die Abendmahlsszene in ihren diversen Formen gehört zu den ältesten Überlieferungsstücken des Neuen Testaments, ist sie doch auch durch einen Paulusbrief schon aus der ersten Christengeneration bezeugt (1 Kor 11,23 b–25). Eine Rückübersetzung der Worte Jesu in dessen eigene Muttersprache, das Aramäische, ist ohne weiteres möglich; in Verbindung mit der Geste des Brechens und Austeilens und in Verbindung mit den Osterberichten, die wir freilich einbeziehen müssen, wird sie uns das Nötige sagen. Die so zu gewinnenden Ergebnisse werden, in sieben Thesen ausgedrückt, folgende sein:

1. Was Jesus am Abend des 6. April 30 n. Chr. (= Abend des 14. Nisan nach jüdischem Kalender) gesagt und getan hat, lässt sich ermitteln, ebenso, wie er es angesichts seines damals schon erwarteten Todes meinte. Kern der Szene ist das Brotbrechen und -austeilen unter den Worten: *den garmi*, „das ist mein (= so geht es meinem) Leib (= mir selbst)“.
2. Wie es dazu kam, dass seine Anhänger diese Worte und vor allem auch diese Geste wiederholten und damit einen Ritus daraus machten, lässt sich aufgrund der Osterüberlieferungen plausibel machen: Man feierte in der geglaubten Gegenwart des Auferstandenen. Solcher Glaube stützt sich auf seine eigenen Worte.

---

<sup>6</sup> Ein Beispiel unter mehreren ist P. Winter, *Der Prozess Jesu*, 1961 (1974), insbesondere auf der Schlussseite die persönliche Bemerkung dieses der Schoa entkommenen, vom Christentum überaus enttäuschten Historikers.

3. Um die Identität des von der Kirche verehrten und im Abendmahl gegenwärtigen Christus mit dem irdischen Jesus denken zu können, kommt alles darauf an, dass man, biblischer Sprache und biblischer Anthropologie getreu, einen Unterschied macht zwischen „Fleisch“ (als dem Vergänglichen) und „Leib“ (als dem Räumlichen). Nur Ersteres ist als materiell definiert, Letzteres nicht.
4. Die einzige Ausnahme von dieser Sprachregel, die sich in den Evangelien findet, ist eine nicht den alten Überlieferungen zugehörige Dialogpassage, Joh 6,51 b–59, ein sprachlich isolierter Text, der weithin als Zusatz erkannt wird. Genau diese Passage ist es aber auch, worüber sich Luther und die Schweizer Reformatoren und nachmals Calvin missverstanden haben.
5. Die Inkarnation ist auf die Lebenszeit Jesu begrenzt, am deutlichsten gerade im Johannesevangelium. In Joh 19,34 zerfällt Jesu irdischer Leib, sein „Fleisch“ also, mit der Kreuzigung (Hervorfließen von Blut und Wasser); die Fleischwerdung endet an diesem Punkt bzw. mit der Grablegung, die die Verwesung dieses Fleisches nicht hat aufhalten können (gegen Apg 2,31, ein Zitat, das der Nachprüfung nicht standhält).
6. Als Auferstandener jedoch und als ewig, ja immer schon Lebender behält Jesus – wie gerade lutherische Theologie betont, gestützt auf die Episteln – seine Menschheit, benannt „Leib“ im Sinne der Wahrnehmbarkeit. Diese ist ja schon von den Osterperikopen ausgesagt und ist erneut aussagbar vom Gesamtgeschehen des Abendmahls.
7. Nicht in der Materie des Ausgeteilten, sondern in der Geste des Austeilens ist der himmlische Christus gegenwärtig. Nicht wir können ihn „dingfest“ machen (Fehler des Substanzdenkens), sondern er ist es, der uns berührt und uns – als Gemeinde – zu seinem Leib macht und zu seiner zeitlichen Darstellung auf Erden.

*Zu These 1: Was geschehen ist und gesagt wurde, können wir wissen*

Um zunächst Ort und Zeit zu sichern und festen Fuß in der Geschichte zu fassen:<sup>7</sup> Der Tod Jesu war der Tag des Schlachtens der Passalämmer (Mk 14,12; vgl. 1 Kor 5,7). Dieser ist im mosaischen Kalender bestimmt als der

---

<sup>7</sup> Das Folgende zehrt von folgenden Vorarbeiten: F. Siegert (und S. Bergler), Synopse der vorkanonischen Jesusüberlieferungen (SIJD 8/1), 2010; Ders., Das Leben Jesu. Eine Biographie aufgrund der vorkanonischen Überlieferungen (SIJD 8/2), 2010, v. a. aus dem jeweiligen Anhang.

Tag, an welchem (nach dem Sonnenuntergang) der erste Frühjahrsvollmond erscheint; es ist der 14. Nisan im jüdischen Kalender als genaue Mitte einer Mondphase. Da es nach übereinstimmenden Angaben der Evangelisten im Falle Jesu ein Freitag war (Joh 19,31; Mk 15,42 parr.), bleibt in der fraglichen Zeit, also unter Pilatus (26–36) und ehe Paulus aktiv wurde, nur das Jahr 30: In diesem Jahr trifft die angegebene Konstellation zu; es ist nach gregorianischem Kalender der 7. April 30 n. Chr.<sup>8</sup>

Damit ist es kein Passa-Mahl. Es wäre anachronistisch, heute dessen Elemente in die christliche Abendmahlsfeier einzutragen, wenngleich besonders Lukas dazu schon Ansätze zeigt. Die Verbindung verläuft vielmehr, wenn man sie historisch nimmt, zwischen dem *Tod* Jesu an jenem 14. Nisan und dem Schlachten der Passalämmer. Das hat nicht erst der vierte Evangelist so gewollt, sondern schon Paulus bekam es gesagt: „Unser Passa wurde geschlachtet, Christus“ (1 Kor 5,7).

Der Vorabend aber, der uns jetzt besonders angeht, ist nach jüdischem Kalender derselbe Tag; nach unserem westlichen Kalender zählt er als Donnerstag, 6. April 30 n. Chr. Dies ist im christlichen Kalender der so genannte „Gründonnerstag“, an welchem in lutherischer Liturgie letztmalig vor Ostern das Abendmahl angeboten wird. In reformierter hingegen, wo man in alledem nur Symbole sieht, und auch in gewissen Teilen des Katholizismus mag es anders sein. Nur der Samstag, Tag der Grabesruhe Christi, ist in der ganzen Christenheit ein Tag ohne jegliche Feier.

*Die Teilnehmer:* Das letzte Mahl Jesu fand statt mit einer Reihe von Anhängern, über die wir eine symbolisch auf zwölf gesetzte, im Kern immerhin zweifelsfreie Namensliste haben: Mk 3,16–19 parr. Keiner der dort Genannten ist selbst unser Berichterstatter; alle Evangelien bedienen sich anonymer Erinnerungen. Eine Ausnahme davon macht nur die Erwähnung bestimmter Frauen als Zeuginnen für die Osterszenen.

Hier aber, an diesem Freundesmahl Jesu, waren Frauen nicht beteiligt. Die Situation war ja, modern gesprochen, diese: Man hatte einen Raum bekommen, aber kein Personal. Die Regel war ja, dass Männer, zumal unverheira-

---

8 Siegert, *Das Leben Jesu*, a. a. O. (wie Anm. 7), 21, Anm. 39. In Richtung auf diese „johanneische“ Datierung des Todes Jesu sammelt sich derzeit der Konsens; auch der zweite Band von Joseph Ratzingers *Jesus-Buch* pflichtet diesem Datum bei. Die Datumsangabe von Lk 3,1 erhält damit ihre Bestätigung: Dort liegt der Beginn des Wirkens Jesu im 15. Jahr des Tiberius (Regierungszeit 14–37 n. Chr.), also im Jahr 29 n. Chr. Dass Jesu Wirken insgesamt nur ein Jahr dauerte, ist uns bei Irenaeus 2, 22,5 überliefert, in einer Paradosis, die er selbst – aufgrund des redaktionell veränderten Johannes-Textes, den wir nur haben – nicht mehr glauben möchte.

tete, abends nur von solchen Frauen Gesellschaft hatten, die zu ihren Familien gehörten.

So sind also in den Berichten die Zwölf (oder wie viele es waren) unter sich. Nicht einmal der Gönner ist erwähnt, dessen *belle étage* sie hier benutzen dürfen. Wahrscheinlich hat er gefehlt, sonst hätte es nicht während des Essens noch Jesus auffallen können, dass die Begrüßungsgeste des Fußewaschens ausgefallen war. Umso wirkungsvoller wird diese dann in dem johanneischen Bericht (Joh 13) von Jesus selbst nachgeholt.

*Der Ablauf:* Im johanneischen Passionsbericht, der die verlässlichsten Angaben enthält, ist Jesu letztes Mahl schlicht „ein Abendessen“ (*deipnon* ohne Artikel, Joh 13,2) – unter Freunden, ohne vorgegebene Symbolik. Die Verwechslung dieser Nacht mit der so genannten Seder-Nacht (des Passafestes nämlich) bei Markus und den ihm folgenden Synoptikern beruht auf dem in Mk 14,12 zu fassenden Irrtum, das Schlachten der Lämmer finde am ersten Tag des Frühjahrsfestes (des Festes der Ungesäuerten Brote) statt; es geschieht aber, ja es endet in jedem Fall (wenn es der Masse wegen mehrtägig war) am Tag vor dem ersten Festtag, wie wir aus allen sonstigen Quellen wissen.

Auch die Fußwaschungsgeste, die uns Joh 13,2–12 berichtet, ist in keiner Weise vorgeprägt; Jesus versieht spontan einen der Dienste, die sonst einer Magd zugefallen wären.

Als unnötig und unwahrscheinlich abzuweisen ist überdies der gelegentlich vorkommende Vergleich mit spezifisch-pharisäischen Privatmahlzeiten.<sup>9</sup> Auch nur mit einem Satz sei erwähnt, dass es im Urchristentum Freundschaftsmähler gab (und seither gibt), *agape* geheißen (in diesem Sinn kann auch pluralisch von *agapai* gesprochen werden):<sup>10</sup> Auch dies sind Anlagerungen, die den Kern der Szene – der hier allein interessiert – nicht betreffen.

Beim Essen oder wohl eher schon gegen Ende – die betreffenden Angaben stehen teils im Partizip des Präsens, teils in dem des Aorists – ergreift nun Jesus ein Brot (vermutlich ein ganz gewöhnliches) und teilt es mit Worten, die gleich noch zu bedenken sind.

9 Gruppen von „Gefährten“ (*haverim*) pflegten in dem Bewusstsein zusammen zu speisen, dass das Mahl ganz „koscher“ und von den verwendeten Naturalien der Zehnt korrekt abgeführt worden war. Derlei Sorgen sind bei Jesus nicht zu erwarten, dem Wanderer von Ort zu Ort, der seinen Jüngern die Regel gegeben hatte: *In diesem Haus aber bleibt, esst und trinkt, was von dort kommt* (Q 10,7).

10 2 Petr 2,13; Jud 12. Zur Sache vgl. 1 Kor 11,17–22.33; J. Schröter, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), 68 f.

Welche Worte sich mit dem Kelch verbanden und ob dessen Herumgeben davor erfolgte oder danach oder beides, darüber gehen die Berichte auseinander. Luthers Übersetzung betont das Adverb *hosautos* („desselbigengleichen“) von 1 Kor 11,25/Lk 22,20 im Blick auf den Disziplinarstreit mit der Römischen Kirche, die den Laien (Nichtklerikern) den Kelch nicht zulassen wollte. Lukas selbst aber macht uns unsicher in der Erwähnung eines Kelches sowohl vor wie nach dem Brot (V. 17 und V. 20). Bei der vorgängigen Platzierung wirkt nochmals ein jüdischer Ritus herein, ein zum Sabbatabend (und nicht zum Donnerstag) gehöriger: der des Kiddusch, der „Heiligung“ des ersten Schluckes Wein und des ersten Bissens Brot beim Sabbatabendessen, der sich bis zum heutigen Tage in dieser Reihenfolge vollzieht. Das ist aber keine historische Angabe; historisch ist, dass wir uns am Abend vom Donnerstag zum Freitag befinden, und das ist kein Sabbatabend. Hier haben bei den diversen Evangelisten Erweiterungen stattgefunden, deren Rückbau uns, im Gefolge der Untersuchungen Jean-Marie van Canghs, beim Brot allein als Kern der Szene ankommen lässt. Das Kelchwort mitsamt der es begleitenden Geste ist, will man historisch genau sein, erst sekundär und nachösterlich hinzugekommen, auf zwei verschiedene Arten, weswegen sich zwei verschiedene Stellen im Ablauf dafür finden.<sup>11</sup>

Natürlich ist anzunehmen, dass Jesus auch den Kelch herumgab, irgendwann und vielleicht auch öfters; doch ob er diese Gelegenheit zu einer zum Brot parallelen Symbolhandlung nutzte, bleibt fraglich. Es ist allerdings für die Symbolik des Ganzen nicht entscheidend. Die Geste mit dem Kelch wäre eine Verstärkung, aber kein neues Element.<sup>12</sup>

Im Übrigen hat das Brot dadurch, dass es gebrochen wird,<sup>13</sup> noch einen zusätzlichen Grad an Deutlichkeit: Das Brechen hat negativen, das Verteilen dann aber einen positiven Sinn, den wir uns zunächst in der Ursprungssitua-

---

11 Details bei Siegert/Bergler, Synopse, a. a. O. (wie Anm. 7), Anhang, 136 ff. Wir schweigen von den Varianten des „westlichen“ Lk-Textes, die z. T. das Kelchwort wieder zum Verschwinden bringen.

12 Hierzu insbes. van Cangh, „L'évolution“, und „Le texte primitif“ (ebd.). Sollte, wie D.-A. Koch annimmt, es sich „bei den Einsetzungsworten um eine katechetische und nicht um eine liturgische Tradition“ handeln, so wäre die Parallelisierung von Brot- und Kelchwort von mnemotechnischem Interesse, als Amplifikation einer Erinnerung; s. Koch, „Die eucharistischen Gebete“ 204 f. – Zu Verdoppelungen aus darstellerischem Interesse s., mit Beispielen aus Philon, Philonenko, „Ceci ...“, 181.

13 Im liturgischen Nachvollzug liegt hier der Vorteil der Hostie. Hingegen hat das in vielen reformierten Gemeinden übliche geschnittene Brot (statt des gebrochenen in der Bibel) keinen Vorläufer, nicht einmal im Alten Testament. Die „nach Gottes Wort reformierte“ Kirche hat sich durchaus eigene Kultsatzungen erlaubt.

tion klarmachen werden. Wein hingegen würde man als Jude nicht mehr trinken, sobald er als „Blut“ bezeichnet wurde (Tabu seit Gen 9,4). Solange die Szene sich noch innerhalb des Judentums abspielt, muss eine historische Inanspruchnahme der Texte vorsichtig sein. Nur wenig, aber gerade das Wichtigste, kann wörtlich gelten.

Was hat Jesus gesagt? Der älteste Beleg, in vielen Agenden bis heute wörtlich zitiert, steht in 1 Kor 11,23 b–25. Dort heißt es (in möglichst wörtlicher Übersetzung):

Unser Herr Jesus, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, nahm er Brot, (24) brach es nach der Danksagung und sprach: *Das ist mein Leib*, der für euch: Dies tut zu meinem Gedächtnis. (25) Ebenso auch den Kelch nach dem Abendmahl; er sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr es trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Der harte Kern dieser „Abendmahlsparadosis“ sind die Worte *Das ist mein Leib*, wobei „der für euch“ schon weniger sicher ist, weil es nicht aus dem Aramäischen kommen kann (s. u.). Von den Schwierigkeiten des Kelchworts haben wir eben gehört. Van Cangh, auf den wir uns hier stützen, gibt das Wachstum der Abendmahlsüberlieferung folgendermaßen an:<sup>14</sup>

1. Brotbrechen, „Das ist mein Leib“, Austeilung des Brotes;
2. (nachösterlich, aber noch in der aramäischsprachigen Urgemeinde): Herumgeben auch des Kelches (in Analogie zu jüdischen Hausriten); hier hat auch das vorgängige Kelchwort seinen Ursprung;
3. (in der griechischsprachigen Urchristenheit): *Das ist mein Blut* zu dem erst nach dem Brot gereichten Kelch sowie die „für-euch“-Formel, ob sie sich nun einmal finde oder beide Male.

Zum Vergleich die Mk-Fassung (Mk 14,22–25):

Und während sie aßen, nahm er Brot, dankte, brach es und gab es ihnen und sprach: Nehmt, *das ist mein Leib*. (23) Und er nahm einen Becher, dankte, gab (ihn) ihnen, und sie tranken alle daraus, (24) und er sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut [(das) des Bundes], das vergossen wird für viele. (25) Amen, ich sage euch: Nicht mehr werde ich trinken vom Erzeugnis des Weinstocks, bis zu jenem Tag, wo ich es neu trinken werde im Reich Gottes.

Auch hier ist der unbestritten älteste Kern der Überlieferung das Brotwort. Das Kelchwort weicht von Paulus ab und variiert sogar innerhalb der Mk-

14 Ders., „Le texte primitif“, bes. 273 (wie Anm. 12).

Handschriften.<sup>15</sup> Genauso unsicher ist dann auch die Erwähnung des „Bundes“, syntaktisch unklar im Griechischen und mit Varianten belastet. Unser Bemühen soll darum dem Brotwort gelten.

Machen wir die Probe einer Rückübersetzung ins Aramäische! Entgegen allen derzeit modernen Versuchen, Jesus hebräisch sprechen zu lassen, ist allein dies eine wissenschaftliche Probe. Die Spezialuntersuchung von Joachim Jeremias, die hier meist zitiert wird,<sup>16</sup> begeht hier einen Anachronismus, der sie unbrauchbar macht: Sie übersetzt Paulus und nicht Jesus. Auf der Suche nach einem Wort, das die inklusive Bedeutung des paulinischen *soma Christou* hat („Leib“ für eine „Körperschaft“ von Personen), verfällt Jeremias auf Aramäisch *b'esar, bisra'*, „Fleisch“, obwohl dieses Wort in übertragenem Sinn „Mensch (als vergängliches Geschöpf)“ meint (so Dalmans Wörterbuch),<sup>17</sup> dann auch die Geschlechtsteile (wie *basar* im Hebräischen).

Der Vorgängerversuch des großen Aramaisten, Palästinakundlers (und übrigens auch entfernten Amtsvorgängers meiner selbst im Institutum Judaicum Delitzschianum), Gustaf Dalman,<sup>18</sup> gibt hingegen für das Brotwort: *den hu' gufi*. Die Verstärkung *hu'* (als ausdrückliche Copula) kann man einklammern; sie mag Luthers Betonung von „das ist“ geschuldet sein, ändert aber nichts an der Art von Prädikation, die wir noch feststellen werden (als metaphorische Aussage und nicht in Aristoteles' 1. Kategorie gehörig).

Unterstützt wird Dalman durch seinen eigenen Vorgänger und Lehrer Franz Delitzsch, der in seiner hebräischen Übersetzung des Neuen Testaments<sup>19</sup> zu 1 Kor 11,24 *ze gufi* schreibt; in Mk 14,22: *ze hu' gufi*. Die Übersetzung von Salkinson/Ginzburg<sup>20</sup> hingegen möchte *ze hu' v'çari* vorschlagen, also vom „Fleisch“ Jesu reden, was weder wörtlich ist noch für die Ursprungssituation wahrscheinlich. Es kommt nicht einmal aus Paulus, sondern es entspricht (um an das eingangs Gesagte zu erinnern) der Auffassung

15 Was die gegenwärtig verbreitetste kritische Ausgabe (von Aland/Aland, 27. rev. Aufl., 1993) bietet, ist ein sichtlich zusammengeflackter, den Regeln griechischer Syntax widerstrebender Satz, der nicht erkennen lässt, ob „mein Blut“ gemeint ist oder „das Blut meines Bundes“ (wie eigentlich korrekter zu übersetzen wäre).

16 J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (1935),<sup>4</sup>1967.

17 G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch,<sup>2</sup>1922 (<sup>3</sup>1938 u. ö.).

18 Ders., Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passamahl, am Kreuz, 1922 (u. ö.), 129, 145.

19 F. Delitzsch (Übers.), *Sefer hab-b'rit ha-ḥadaša* [<sup>12</sup>1901], Nachdr. 1962.

20 I. Salkinson (Übers.), *Hab-b'rit ha-ḥadaša*, hg. C. D. Ginsburg [1886], Nachdr. London o. J. (zusammen mit der King James Version bzw. – alternativ – mit der Übersetzung von Louis Segond).

Calvins vom Fleisch Christi im Himmel. In Mk 14,22 finden wir bei Salkinson den gleichen Fehlgriff und übrigens auch hier das *ze* verstärkt durch ein *hu*'.

Die im Aramäischen gängigen Wörter für „Leib“ sind *guf* oder *gerem*.<sup>21</sup> Beide lassen sich versuchen, ohne gleich bei der paulinischen Theologie ankommen zu wollen. In Dalmans Wörterbuch erfahren wir, dass sowohl *gufa*' als auch *garma*' (also beide Begriffe mit Artikel) eine metaphorische Verwendungsweise haben, sogar in Form einer so genannten lexikalisierten, also kaum noch empfundenen Metapher. Beide sind nämlich Ersatzwörter für das im Aramäischen sonst unbekannte Abstractum „Wesen“ oder „Person“. Zu *gerem*, aramäisch *garma*', erfahren wir zusätzlich, dass suffigiertes *garmi* nicht nur wörtlich „mein Leib“ heißen kann, sondern eher und ganz schlicht: „ich“ (als betontes Personalpronomen),<sup>22</sup> entsprechend hebräisch 'ačmi „mein Gebein = ich selbst“. So tritt denn neben das bereits akzeptable *den gufi* ein vielleicht noch idiomatischeres *den garmi*. In gleicher Art, umschreibend für sich selber, für „ich“, hat Jesus vom „Menschensohn“ geredet, z. B. in Q 9,58 oder (weniger sicher, dafür inhaltlich interessanter) in Mk 14,21 u. ö.<sup>23</sup>

Die so gewonnene Rückübersetzung lässt sich in die berichtete Situation nahtlos einfügen. Jesus spricht *von sich*, so wie er sich jetzt leibhaftig im Kreise seiner Jünger befindet.

Und was ist gemeint? Unabhängig, wie hoch wir deren metaphorischen Charakter veranschlagen wollen, ist die Textpragmatik bestimmbar: *Anlässlich* und *anhand* dessen, was Jesus austeilt, deutet er sein eigenes Ende an. Die Konfrontation mit der Jerusalemer Priesteraristokratie war ja längst da, und das „Hosianna“ vom letzten Laubhüttenfest war seit einem halben Jahr verklungen.

Um uns hier noch etwas tiefer in die Situation zu versetzen: Das, was Markus in Kap. 11–15 berichtet, vom Einzug Jesu bis zu seiner Kreuzigung, jener merkwürdige Umschlag von „Hosianna“ zu „Kreuzige ihn“, hat sich ja keineswegs in einer einzigen Woche abgespielt. Kein Evangelist behauptet das. Unsere Karwoche ist es, die das darstellerisch auf sieben Tage verkürzt. Doch gehören das Hosianna-Singen und die Palmwedel (die *lulavim*) auf das spätsommerliche Laubhüttenfest, und nur dahin. Ein ganzes Winterhalbjahr

21 Auch *pigra*' ist versucht worden (s. u.), ein Wort, für das Dalman die Bedeutung „Leichnam“ angibt. Das wäre, auch wenn es als Rückschluss seitens aramäischsprechender Christen belegbar ist, für unsere Zwecke zu eng.

22 Vgl. engl. somebody für „irgendwer“, synonym zu someone.

23 Aramaistisches über „Menschensohn“ als betontes „Ich“ bei F. Siegert, *Das Evangelium des Johannes. Wiederherstellung und Kommentar*, Göttingen 2008, 700.

hat Jesus in der Umgebung von Jerusalem zugebracht und hat das von Johannes dem Täufer als unmittelbar bevorstehend angekündigte Gottesreich in „Zeichen“ vorweggenommen: Wenn nicht bald sichtbar etwas passierte, wodurch die Situation von ganz Israel von Grund auf besser würde, war er verloren und musste als Verbreiter von falschem Alarm gelten und als Störer der öffentlichen Ruhe.

Man musste kein Prophet sein, um in der Situation, in die Jesus sich bis hier gebracht hat, Todesahnungen zu hegen. Ganz wie einst Hermann Samuel Reimarus, wie Albert Schweitzer und mancher ehrliche Exeget nach ihnen es sagte, so ist der Befund auch für uns: Jesus rechnet, politisch gesehen, mit seinem *Scheitern*. Man kann ihn sogar entschuldigen, denn die große Bußbewegung, auf die es schon dem Täufer angekommen war, die war nicht erfolgt. Wenn nun, wie uns vielfach versichert und auch konkret erzählt wird, Jesus ein so ausnehmend guter Menschenkenner war, dann kannte er unschwer auch schon die Gedanken eines *Judas*. Der wollte – so dürfen nun auch wir seine Gedanken lesen – nicht länger auf einen sichtbaren Anbruch des Reiches Gottes warten. Er suchte ein Mittel, um Jesus mit der politischen Macht zu konfrontieren, sozusagen als Test auf seine Messianität.

In dieser Situation kündigt Jesus nun seinen Tod an, mit einer Geste, die kaum missverstanden werden konnte und von der wir uns nur noch fragen werden, was sie *darüber hinaus* besagt. Dalman schreibt:<sup>24</sup>

Liest man Jesu Wort: *den hu' gufi*, ohne weitere Ergänzung, so kann es für die Jünger nur heißen: „Dies Brot, das ich in Stücke breche und verteile, ist mein Leib, dem offenbar Ähnliches widerfahren soll und der also auch bestimmt ist, zerbrochen und an sie verteilt zu werden.“

Was nochmals die Verstärkung betrifft, die insbesondere für die Mk-Fassung durch Einfügen der Copula vorgeschlagen wird: *den hu' gufi* (und nachher auch: *den hu' idmi*): Die Vieldeutigkeit, die auch mit der griechischen Copula *estin* verbunden ist, lässt sich damit nicht vermeiden. Die Betonungen der Umgangssprache haben keine direkte Relation zur Substanzkategorie des Aristoteles.<sup>25</sup> Hier liegt Luthers Irrtum in seinem Streit mit Zwingli 1529. Der Irrtum Zwinglis wiederum besteht in der Annahme, Joh 6,63 („Das Fleisch nützt zu nichts“) spreche vom Abendmahl. Wovon dieser Satz über-

24 A. a. O. (wie Anm. 17), 131.

25 Man müsste schon im Griechischen (und nur da geht es) das ἔστιν als ἔστιν akzentuieren, was aber in den griechischen Manuskripten, soweit im kritischen Apparat erkennbar, nicht gemacht wird.

haupt spricht, ist im kanonischen Text freilich nur schwer zu erkennen.<sup>26</sup> Ursprünglich, im Kontext der Speisung der Fünftausend, zielte er wohl auf die angebliche Davidssohnschaft Jesu, in dem Sinne nämlich, dass Jesus sich mit dergleichen Ansprüchen gerade *nicht* zu legitimieren suchte.<sup>27</sup>

Was noch das „für euch“ betrifft, das gerade für lutherische Theologie sehr wichtig wäre, so ist, auch wenn die Bezeugung in den griechischen Texten sehr gut ist, aus dem Blickwinkel der Rückübersetzung ins Aramäische ein Negativbefund zu verzeichnen: So seltsam es klingt, aber die aramäische Sprache hat kein Wort für „für“ (gr. *hyper* mit Genitiv; hebr. *b'ad*). Hier müsste unbedingt ein Verbum hinzutreten, etwa: „gegeben für ...“, „vergossen für ...“ – wie ein Teil der Bezeugung es ja auch sagt und wie die aramäischen Evangelienübersetzungen, die wir ja haben, es ausnahmslos sagen. Das „für euch“ ist in dieser Kürze also Zutat einer bereits griechisch sprechenden Christenheit.

An der sachlichen Berechtigung des „für euch“ ist hierbei gar kein Zweifel: Die Geste des Verteilens hatte es bereits ausgedrückt. Umso klarer wird daraus, dass eine unverkürzte Theologie des Abendmahls nicht nur die Worte berücksichtigen muss, sondern auch die Gesten. Oberste Theorie-Ebene ist hier nicht die Semantik oder auch die Syntax, sondern die Handlungstheorie.<sup>28</sup>

### *Zu These 2: Der Übergang zum Ritus setzt das Ostergeschehen voraus*

Wie wurde aus einem zunächst einmaligen Erlebnis ein Ritus? – Die Wiederholungsformel, die schon Paulus bietet, ist kirchlichem Gebrauch zuzuschreiben, und was sonst noch an rituellen Elementen hinzukommt. Dazu gehört auch der „Bundes“-Begriff, den nur ein Teil der Überlieferungen einbringt, der paulinisch-markinische. Das sind so genannte Interpretamente, interpretierende Zusätze. Diese kommen sämtlich aus nachösterlicher Perspektive. Ab jetzt sind die Ostererscheinungen zur Erklärung mit einzubeziehen.

Beginnen wir auch hier wieder mit dem Historischen. Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den Osterüberlieferungen ist der angegebene Tag. Es ist der dritte Tag nach der Kreuzigung, ab morgens früh. In dem gemeinanti-

26 Fragt man nach bei Calvin, findet man die Stelle in der *Institutio* nicht zitiert und in seinem Johanneskommentar zur Stelle in Joh 6 nur mit vagen Auskünften versehen, die nichts zur Abendmahlsfrage beitragen.

27 So Siegert, *Evangelium des Johannes* (wie Anm. 23), 337 f.

28 Näheres hierzu bei F. Siegert, *Das Leben Jesu*, a. a. O. (wie Anm. 7), 267–270.

ken Siebenerrhythmus der Woche und in dessen Planetensymbolik war dieser Tag der Sonne, antik maskulin: Helios, zugeordnet.<sup>29</sup> Es ist der künftig so zu nennende „Herrentag“, *dies dominica*, französisch *dimanche*. Diese Wortbildung ist, anders als das Wort „Herrenmahl“, noch nicht bei Paulus bezeugt, wohl aber in Offb 1,10 und in Didache 14,1. Auf ein regelmäßiges Begehen dieses Tages deutet bereits Joh 20,26, wo die Jünger „am achten Tag“ nach den ersten Ostererscheinungen erneut versammelt sind. An diesem Tag, und nicht nur einmal im Jahresrhythmus, feierte man die Gegenwart des erhöhten Herrn.

Darüber hinaus besteht sogar eine gewisse Chance, dass der Ort der ersten Zusammenkünfte der Jerusalemer Judenchristen, jenes in Apg 1,13 erwähnte Obergeschoss, noch heute bestimmbar ist, und zwar als der auch „Davidsgrab“ benannte Standort einer der sieben judenchristlichen „Synagogen“.<sup>30</sup> Genauer geht es um diejenige, die auch die hadrianische Zerstörung überstand und der zuliebe auch der Name „Zionsberg“ vom alttestamentlichen Zion dorthin wechselte, bis zum heutigen Tag.

### *Zu These 3: „Leib“ ist nicht „Fleisch“*

Wir kommen zu der nicht mehr nur exegetischen, sondern auch dogmatisch zu klärenden Frage nach der Identität Jesu mit dem kirchlich verehrten, d. h. im Abendmahl heute gegenwärtigen, Christus. Im Anschluss an die Osterperikopen, die auf historische Befragung hin mit Sicherheit nur so viel besagen, dass hier der Anfang der Kirche liegen muss, fragen wir uns: Was heißt „Gegenwart des erhöhten Herrn“? Was hat der Jesus der Geschichte mit dem Christus des Glaubens zu tun? Gibt es eine Identität, und welche wäre das?

Es mag ja vermessen erscheinen, eine Betrachtung über den himmlischen Christus und die Modalitäten seiner eventuellen Gegenwart anstellen zu wollen; aber es ist das Bekenntnis der Kirche, das hier in aller Bescheidenheit auszulegen ansteht. Dieses ist ja nicht erdacht, sondern beruht auf einem Wort Jesu selbst,<sup>31</sup> wenn Sonntag für Sonntag in den Kirchen bekannt wird: „Er sitzt zur Rechten Gottes; von dort wird er kommen [...]“ Wir fragen: Wer? Und woher?

29 In Verbindung mit Mal 3,20 führte das zu einer neuen Christus- (und Caesaren-) Symbolik: „Sonne der Gerechtigkeit“.

30 Zu „Synagoge“ für judenchristliche Kirchen s. Jak 2,2, zu der Stelle in Jerusalem Siegert, *Leben Jesu* (wie Anm. 7), 220.

31 Mk 14,62 f parr.; dazu Bekenntnisformeln: Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1 u. a.

Die Kirche bekennt: „Er sitzt zur Rechten Gottes“: Dort aber, so lehrt nun schon das Neue Testament an vielen noch zu nennenden Stellen, ist er kein *deus otiosus*, kein untätiges, weltentrücktes höheres Wesen, sondern er ist unter den Christen gegenwärtig, vor allem im Sakrament des Abendmahls. In welchem Sinne ist das zu verstehen?

In einer zunächst einmaligen Geste Jesu, die nachösterlich zum Ritus wurde, liegt die historisch aufweisbare *Nahtstelle zwischen dem Leben Jesu und dem Gottesdienst der Kirche*. Denn die Kirche hat die Geste Jesu wiederholt, auch seine Worte, hat diese ausgeweitet und beides zu einem neuen Ritus ausgebaut, den das Judentum nicht hatte. Darum fragen wir: Wie verhält sich der „Leib Christi“, der im Abendmahlsritus weltweit angeboten wird, früher wie heute wie künftig, zu demjenigen Leichnam, den Joseph von Arimathaea einst beerdigte – und dann aber auch zu jener Gestalt, die in Joh 20,17 sagt: „Fass mich nicht an?“

Hier muss zunächst ein materialistisches Missverständnis zurückgewiesen werden. Der lukanische Petrus verkündet zwar den Jerusalemern Jesu Auferstehung mit dem Zusatz: „Sein Fleisch sah keine Verwesung“ (Apg 2,31, aus Ps 16[15],10). Das ist jedoch – Lukas möge es mir verzeihen – kein gelungenes Beispiel biblischer Theologie. Weder im Hebräischen noch in der Septuaginta ist an dieser Psalmenstelle von „Fleisch“ die Rede. Ja schlimmer noch: es hier einzutragen, wäre ein Verstoß gegen sonstigen biblischen Sprachgebrauch.

In biblischer Sprache beider Testamente ist fast ausnahmslos ein klarer Unterschied zwischen *Leib* und *Fleisch* (griechisch *soma* vs. *sarx*) festzustellen. Zwar mag, was den Gegenstandsbereich angeht, die so genannte „Extension“ des Begriffs, genau dasselbe gemeint sein, dieselben Menschen; ihre Bezeichnung erfolgt aber unter verschiedenem Aspekt (also mit verschiedener „Intension“).<sup>32</sup> „Leib“ ist das, womit wir kommunizieren, also trotz seiner Beschränktheit etwas Werthaltiges, wogegen „Fleisch“ unter dem Gesichtspunkt der Begrenztheit, insbesondere der Schwäche und der Vergänglichkeit, gesehen wird.<sup>33</sup> Wenn also „der Logos Fleisch wurde“ (Joh 1,14), so ist damit eine tiefe Erniedrigung gemeint, und es ist schon in der

32 In der Semantik mit „s“ geschrieben. In die Pragmatik hingegen gehört die Intention (sc. eines Sprechers).

33 Das klar gesehen zu haben, ist eines der bleibenden Verdienste von Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 200 f u. ö. Beiseite bleiben können aus biblischem Blickwinkel die augustinischen (auch schon philonischen) Assoziationen von „Fleisch“ mit „Sexualität“ und „Sünde“. Das „Begehren des Fleisches“ laut Gal 5,16 f ist wahrhaft nicht nur eines.

Wortwahl die zeitliche Begrenztheit der Inkarnation – nämlich auf ein nicht einmal langes Menschenleben – ausgesagt. Lukas hat das an anderer Stelle auch berücksichtigt, in der Emmaus-Perikope (Lk 24,13–35), wo der unerkannte Begleiter in dem Moment verschwindet, in dem es ans Essen geht. Ebenso auch die Szene am See Genezareth in Joh 21,1–14: Der nachösterliche Jesus gibt die Speise, vielleicht „ist“ er sie sogar (mit einem s), aber er isst nicht mit (mit zwei s). Er zeigt sich in Umrissen, ist sogar jetzt wieder als „Wort“ vernehmbar; aber materiell ist er nicht.

Unter „Körper“ versteht sich in erster Linie, und selbst im abstraktesten Sinne (in der Geometrie), etwas räumlich Umgrenztes. Für menschliche Wahrnehmung ist es dann auch etwas raum-zeitlich Begrenztes; denn zumindest unsere Wahrnehmung ist so beschaffen, wie seit Immanuel Kant bekannt ist<sup>34</sup> und wohl nicht mehr bestritten wird. Christi Leib ist also zunächst einmal das, womit er menschliche Stimme und Gebärden hatte: Die „Entäußerung“ des Logos (Phil 2,7) ist in dieser Hinsicht, nämlich was Kommunikation angeht, sogar eine Steigerung gewesen. Gott gibt sich Gestalt und Stimme. So übrigens auch heute – durch „Christi Leib“, die Kirche, und am meisten in ihrem Gottesdienst.

Was aber ist zu halten von der Behauptung einer *Ubiquität* (oder Omnipräsenz, Allgegenwart) des himmlischen Leibes Christi?<sup>35</sup> Versteht man sie raumfüllend, hat man einen Körper, der groß ist wie der Kosmos (ähnlich dem „kosmischen Gott“ der hellenistischen Philosophen) oder groß wie der Himmel (so in Calvins vom antiken Weltbild abhängiger Gotteslehre), womit dann aber die Definition eines „Körpers“, räumlich begrenzt zu sein, aufgehoben und gar nichts mehr gesagt ist. Also ist „Allgegenwart“ nicht so aufzufassen, als wäre ein Überall-zugleich-Sein gemeint, sondern – mit Luther – eine Gegenwart überall da, wo sie sich denn *ereignet*.<sup>36</sup> Das ist weniger, als man von Gott dem Schöpfer aussagt, und ist doch mehr und ist deutlicher, nimmt man es im Sinne der Kommunikation mit uns Menschen.

Christus als „Himmelskörper“ – der Fehler dieser Vorstellung lag schon darin, dass sie statisch ist. Auf das Abendmahl jedenfalls lässt sie sich nicht anwenden (was Calvin deshalb auch nicht tut). Doch schleicht sich diese

34 Kritik der reinen Vernunft, B 38 f u. ö.

35 Die Einwände reformierter Theologie gegen diesen Begriff finden sich bei O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, 2 Bde., 1955/1962, I 500 f; II 707–709. Hier werden die für die Gegenwart angeblich nicht lösbaren Fragen der Eschatologie aufgebürdet.

36 W. Elert, Morphologie des Luthertums, Bd. 1, 1931, 274 f; Ders., Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik (1940, 1941), hg. v. E. Kinder 1965, 380–382.

Vorstellung an anderer Stelle in die Dogmatik ein, nämlich als Rückgriff auf den paulinischen Begriff des Auferstehungsleibes, den es ja an Christus zu exemplifizieren gilt. Da wird nicht selten, im Nachgang zu den schon benannten lukanischen Stellen, der Inkarnierte, wie wenn er sein Fleisch behielte (in einem Zustand „ewiger“ Konservierung etwa), in den Himmel geschickt. Dass Jesus in Lk 24,40–43 bei einer erneuten Erscheinung Essen verlangt und gebratenen Fisch verzehrt, die vorhergehende Emmaus-Szene unnötig vergrößernd, ist in Joh 21,9–13 dadurch ausgeglichen, dass, in Beibehaltung der johanneischen Unberührbarkeit des Auferstandenen, dieser zwar nach Essen fragt, es dann aber den Jüngern gibt. Sinnvoll aussagen lässt sich demgegenüber eine himmlische „Menschheit“ Christi nur in abstrakteren, immateriellen Begriffen.

Lange Zeit missverständlich war nun auch jene Formulierung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die von der Antike bis 1971 eine „Auferstehung des Fleisches“ in Aussicht stellte. Schon Luther musste sich das umdenken in eine leibliche Auferstehung.<sup>37</sup> Heute lautet der liturgische Text: „Auferstehung der Toten“, und man hat für das Wie den Begriff „Leib“ zur Verfügung im Sinne von etwas Umgrenztem, Wiedererkennbarem (s. u. 6).

Mit diesem Abrücken von einem „Fleisch“ der Auferstehung erledigt sich nun auch der seit der Antike zu hörende,<sup>38</sup> auch mir im Seminar noch zu Gehör gekommene Vorwurf, die Christen seien Menschenfresser. Von einem „Fleisch“, das gegessen werden könnte oder sogar müsste, redet nur eine einzige, dem Johannesevangelium gewaltsam zugefügte Bibelstelle, vor deren Verwendung in der Dogmatik die folgende These nur warnen kann:

---

37 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Stuttgart 1930, 659, 31–41: „Quod autem hic ponitur Auferstehung des Fleisches, ‚carnis resurrectionem‘, ne hoc quidem valde apte et bene lingua nostra vernacula expressum est. Etenim ‚carnem‘ audientes, non latius memoria nostra quam in sepulchrum usque protenditur. Verum recte et genuine loquendo Germanice diceremus Auferstehung des Leibs oder Leichnams, hoc est ‚corporis resurrectionem‘.“ – Damit erübrigt sich dann auch die einstmals ernsthaft diskutierte Frage, was die Auferweckten – die nach Thomas v. Aquin, S. th. 3, Suppl., 81,3 c, ihr Geschlecht behalten – damit anfangen sollen. Auch an Calvin freilich müsste die Frage noch gerichtet werden, der eine Auferstehung mit Haut und Knochen propagiert und selbst die Vorstellung, es würden neue Körper sein, als „ungeheuerlichen Irrtum“ brandmarkt (Institutio 3, 25,7). Die Antwort Jesu von Mk 12,18–27 parr. ist da vergessen.

38 Vgl. Justin, Dialog 10,1.

Zu These 4: Joh 6,51 b–59, ein Zusatz, verletzt biblische Sprachregeln

„Leib“, so war der Befund, ist in biblischer Sprache nicht „Fleisch“, jedenfalls nicht, wo der Sprachgebrauch der Regel folgt. Keine lutherische Agende sagt: Wir essen das Fleisch des Menschensohnes; sondern: Wir werden Teil an seinem Leib. – Johannes Oekolampadius und Zwingli jedoch bestritten in Marburg Luthers Abendmahlslehre mit dem Zitat aus Joh 6,63: *Das Fleisch nützt zu nichts*. Diese Stelle, deren Sachbezug wir unten noch klären werden, ist der übergangslose<sup>39</sup> Widerspruch gegen ihren oberen Kontext, nämlich die von Calvin dann bevorzugte Passage Joh 6,51 b–59: Dort wird von einem „Kauen“ (τρώγειν) des „Fleisches“ Jesu gesprochen, welches heilsnotwendig sei. Diese Stelle ist isoliert; nirgends sonst fordert Jesus zum Fleischessen auf, und schon gar in dieser Zuspitzung.<sup>40</sup> Heute, nach zweihundert Jahren historisch-kritischer Exegese, geht eine Mehrheitsmeinung dahin, Joh 6,51 b–59 einen Zusatz sein zu lassen, der nicht in der (sonst ja bemerkenswert konsistenten) Sprache des Evangelisten gehalten ist. Wie könnte es auch sonst sein: Erst bietet Jesus sein „Fleisch“ zu essen, ja verlangt es zu kauen; dann aber mahnt er: „Das Fleisch nützt zu nichts“ (Joh 6,63)? Da ist offenbar die „Brot“-Metapher von Joh 6,51 a (noch Johannes Chrysostomos bezieht sie, ihrem oberen Kontext gemäß, auf die Lehre Christi im Ganzen)<sup>41</sup> mit Hilfe eines Zusatzes ins Sakramentale gezogen worden.

Die Gegner Luthers wählten hier je nach Geschmack. In Calvins *Institutio* ist Joh 6,63 nicht mehr im Register vertreten. Umso einseitiger aber versucht er nun, eine johanneische Abendmahlslehre zu geben; dafür hat er fatalerweise

39 Das Murren der Jünger in V. 60–62 ist inhaltlich keine Hilfe, ist auch nur der durch Einschub deplatziert gewordene Anschluss an 6,51 a.

40 Zur Auslegungsgeschichte von Joh 6 in Bezug auf das Abendmahl s. W. Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (1940), hg. v. E. Kinder, Hamburg 1956, 373–378. Man behilft sich mühsam, ohne etwas Klares aus V. 51 b–59 zu lernen. Besser wäre gewesen, zuzugeben, dass die Steigerung von *soma* zu *sarx*, die ja nur hier im Neuen Testament stattfindet, keine Steigerung mehr ist, sondern eine Auflösung der biblischen Semantik. Nicht jedes Skandalon (wie Elert das euphemistisch nennt und auf die *manducatio indignorum* bezieht) ist eine Botschaft. Man vergleiche innerhalb des Joh. Corpus den völlig konfusen Vortrag über Sünde und Sündlosigkeit in 1 Joh 1,6 ff; 3,4 ff, der offenbar von denselben Leuten stammt.

41 Homilia 45 in Johannem; vgl. Augustin, In Joh., tract. 26 bis § 10, ehe in § 11 der Themenwechsel geschieht. – In umgekehrtem Verhältnis zur Unklarheit dieser Stelle, allein schon was ihren Sachbezug betrifft, steht die Masse an Literatur, von der vor hundert Jahren schon Albert Schweitzer beklagte, es könne sie niemand mehr bewältigen (zit. bei Siegert, *Evangelium des Johannes*, 322 [wie Anm. 23]).

fast nur Joh 6,51 b–59 zur Verfügung. Diese Passage widerspricht dem sonst so „geistigen“ Johannesevangelium so sehr, dass man es sogar nachvollziehen kann, wie Calvin den Wortsinn von griechisch *τρώγειν* (eigentlich „kauen, mampfen“) ablehnt. Damit lehnt er freilich auch Luthers Hermeneutik ab, die darin bestand, nur von solchen Stellen auszugehen, die sich im Wortsinn nehmen lassen. Das ist eigentlich eine Regel der Fairness. Schon Thomas von Aquin hatte gesagt: *Ex tropicis locutionibus non est assumenda argumentatio*<sup>42</sup>, „auf übertragene Redeweisen lässt sich keine Beweisführung gründen“. Zwingli und Bullinger haben es in Marburg 1529 versucht.

Ganz unmetaphorisch aber leitet Calvin sodann die Vorstellung eines himmlischen Leibes, ja sogar „Fleisches“ Christi aus demselben Kapitel Joh 6 ab. Dahinter steckt die naive (wenn auch von Augustin bereits propagierte) Vorstellung, Christus sei im Fleisch seiner Inkarnation gen Himmel gefahren. Natürlich, so malt man es; aber ist das gültige Theologie?

Schon der Abendmahlsstreit des Mittelalters litt an einer unglücklichen Einengung auf die Materialität des Auszuteilenden. Der Erlanger Dogmatiker Werner Elert, der ein sehr profunder Kenner der Dogmengeschichte war, bemerkt zu Ratramnus, einem Teilnehmer des ersten Abendmahlsstreits, der sich viel später in der von Innozenz IV. 1215 dogmatisierten Transsubstantiationslehre auswirkte, Folgendes:<sup>43</sup>

Für Ratramnus ist [...] charakteristisch, dass er zwischen dem „geschichtlichen“ Leib, d. h. dem geborenen, gestorbenen und begrabenen, auf der einen Seite und dem auferstandenen Leib, der zur Rechten des Vaters ist, keinen Unterschied macht.

Dieser Fehler wurde wieder und wieder begangen. Wenn Ratramnus sagt, Christi Leib sei „oben“, also könne er nicht „unten“ sein beim Abendmahl, ist das ein weiterer Fehler, und zwar genau jener, den Zwingli und Calvin wiederholt haben: Denn was „oben“ und was „unten“ sein soll, ist in der Theologie, der lutherischen zumindest, nicht dieselbe Frage wie in der Kosmologie – und selbst da sind „oben“ und „unten“ relative Bestimmungen geworden, auf unseren Standpunkt auf der Erde bezogen.

Doch selbst wenn man jetzt von einem Innen und einem Außen im Kosmos sprechen wollte, bezogen auf die Erde als den uns gegebenen Mittelpunkt, käme man dem „Himmel“ nicht näher, den die lutherische Theologie

---

42 „Aus übertragenen Redeweisen ist keine Argumentation zu gewinnen“; zit. bei Weinrich, „Metapher“, 1180.

43 Elert, Glaube (wie Anm. 40), 380. Dort bis 381 oben auch das Folgende. Als Gegenstück aus reformierter Tradition vgl. Weber, Dogmatik II (wie Anm. 35), 758.

meint. Der ist dem Sirius oder dem Andromedanebel nicht näher als dem nächsten Kirchturm, lässt sich doch seine Entfernung nicht in Metern messen und nicht in Lichtjahren, sondern ist qualitativer Art. Das hat übrigens Johannes von Damaskus, der erste Autor einer kompletten christlichen Dogmatik, im 8. Jahrhundert schon gesagt, nämlich: „Alles ist von Gott gleich weit entfernt, nicht in räumlicher, sondern in qualitativer Hinsicht“<sup>44</sup>. Die Dogmatik des Damaszeners ist den Wittenberger Reformatoren, wie wir noch sehen werden, gut bekannt gewesen. Die haben sowieso lieber auf Griechisches zurückgegriffen als auf das dazwischen gekommene Latein und waren bemüht, eine gesamtkirchlich gültige Theologie aufzustellen.

*Zu These 5: Die Inkarnation ist auf die Lebenszeit Jesu begrenzt*

Ein weiterer Unterschied, ein eigentlich theologischer, ist nun mit zu berücksichtigen: Der irdische Leib Jesu ist nicht schon der des Erhöhten. Das ist nicht immer klar gesehen worden; Elert beispielsweise hat es aber. Er sagt: „Es ist doch ein Unterschied, ob der Leib noch zum Tode bestimmt ist oder ob er den Tod überwunden hat“<sup>45</sup>. Elert weiter:

1 Kor 15,42 ff.53 sagt deutlich, daß, was jenseits des Todes verheißen ist, keine Dublette der kosmischen Existenz, sondern in jeder Beziehung deren Gegenteil sein soll. Es ist also von vornherein unstatthaft, auf den Leib des erhöhten Christus die Kategorien kosmischer Leiblichkeit anzuwenden.

Also: Die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus wird nicht von seiner Materialität gewährleistet, auch wenn Lukas sich das gelegentlich in mythischem Angleichen von Diesseits und Jenseits so hinstellt. Identitäten, biblisch gesehen, bestimmen sich jedoch eher, wenn nicht überhaupt, über die *Namen*.

Was nun gerade Namen betrifft: Die Schlüsselszene hierzu im ganzen Neuen Testament ist jenes „Mariam!“ – „Rabbuni!“, worin sich der Auferstandene im Johannesevangelium überhaupt erst erweist (Joh 20,16). Als „Herr Jesus Christus“ verehrt ihn die Gemeinde in Antwort auf jene Erscheinungen (Phil 2,11 u. ö.). Aus den Osterbegegnungen schließt sie, Gott habe „dem Gesalbten, Jesus“ (so wörtlich Phil 2,5) „den Namen gegeben,

44 Lat. Konventionstitel: De fide orthodoxa 1, 13: Πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπω ἀλλὰ Φύσει.

45 Elert, Glaube (wie Anm. 40), 380 f.

der über alle Namen ist“ (V. 9). Dieser Name ist nicht der Jesus-Name, woran der Pietismus denkt; den hat der Nazarener schon vor seiner Geburt erhalten. Sondern es ist fast schon Gottes eigener: zwar nicht jenes artikellose *KYRIOS*, das seit der Septuaginta den unaussprechlichen Gottesnamen vertritt, aber doch *ho kyrios*, zu übersetzen: „mein/unser Herr“. <sup>46</sup> Jesus selbst hatte als Gebetsanrede des Unnennbaren das „Abba, Vater!“ aufgebracht (Joh 17,6.26), zu übersetzen mit: „mein Vater“ (für ihn), „unser Vater“ (für uns). Jetzt aber, nach Ostern, wo er selbst als der Verherrlichte angerufen wird, wird er als „unser Herr“ angerufen. Er ist Gottes uns zugewandtes, auch im Himmel noch menschliches Gesicht – in Erfüllung der Menschensohn-Vision von Dan 7,13, mag diese nun jemals stattgefunden haben oder nicht.

Die Identität des irdischen Jesus mit dem himmlischen Christus stellt sich sinnfällig im Abendmahl dar. „Christi Leib, für dich gegeben“, besagt jene Identität, nach der wir fragten. Die Abendmahls Worte sind ein Sprechakt im Namen (im Auftrag, in der Bevollmächtigung) des Erhöhten; zugleich sind es Worte des historischen Jesus, des Inkarnierten, an den wir uns erinnern und dessen Dienst für uns wir beanspruchen dürfen. Das war ein Dienst der Versöhnung mit Gott und der Vorwegnahme des Gerichts in dessen Erleiden, und er vergegenwärtigt sich in jener Begegnung, die „im Namen“ Christi mit eben diesem Christus stattfindet. Der Name, keine Materie, gewährleistet die Identität über die Zeiten hinweg.

Um bei Johannes zu bleiben: Die Ostertexte in Joh 20 besagen: Der inkarnierte *Logos*, der – wie das gleichfalls ihm gebührende Prädikat „Gottessohn“ besagt – unverweslich war, erhebt sich auf. Nicht das Fleisch ist es, dem etwa Ewigkeit geschenkt und nunmehr ein anderer Lebensraum angewiesen wird. Insofern ist die Frage, ob und für welche Art von Nachprüfung das Grab Jesu etwa leer gewesen ist, nur unter Verweis auf Visionsschilderungen beantwortbar: <sup>47</sup> Man sah von dem Leichnam nichts mehr als die Tücher, die ihn umhüllten hatten. Dogmatisch ist diese Frage ohne Belang, da sie dem „Fleisch“ Christi gilt, Fleisch und Blut, Haut und Knochen, also dem, was nach Joh 19,34 dem Verfall preisgegeben war. Die Inkarnation – von der ja

46 Vgl. W. Förster, ThWNT 3, 1087,38 f; zum Philologischen F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster 2001, 380–382. Aramäisch ist das *marang'*, transkribiert in 1 Kor 16,22 und Didache 10,6. Die Urkirche, v. a. im Heidenchristentum, folgte Jesus im Gebrauch der Alltagssprache auch für das Gebet.

47 Die römische Wache von Mt 27,62–66 ist erfunden, wie schon Hermann Samuel Reimarus nachwies mit dem schlagenden Argument: Hätte das Urchristentum davon gewusst, hätte mehr als ein Evangelist davon sprechen müssen.

gerade Johannes am deutlichsten spricht – endet am Kreuz; ihr toter Rest kommt ins Grab. Was aufersteht, weil es gar nicht getötet werden konnte, ist der Logos, der Gottessohn, der Ungewordene; es ist das „Leben“ (griechisch *zoē*) im vormaligen Inkarnierten.

Auf die Frage, wo der Leichnam Christi nach seiner Beerdigung geblieben sei, ist wohl die einfachste Antwort: wo er war. Er gehörte dem alten Aeon an und verbleibt ihm auch. So wie für die Herkunft des Gottessohnes von vor aller Zeit, so gilt auch für seine Rückkehr in die Ewigkeit jener jetzt endlich sinnvoll werdende Satz: „Das Fleisch nützt zu nichts“ (Joh 6,63). *Wir* sind es vielmehr, die in den Sakramenten die Eigenschaft empfangen, auf irdische Weise Christi Leib zu sein. „Fleisch“ – wenn denn danach gefragt sein sollte – sind ihm gegenüber dann wir.

Der Pietismus hingegen spricht von einem himmlischen Jesus, als sei die Himmelfahrt nur ein Adressenwechsel gewesen. Da ist der qualitative Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits nicht beachtet. Freilich konnten Stellen wie Röm 14,14, die Berufung auf „den Herrn Jesus“, jetzt im Himmel, dazu Anlass geben, einen fleischlichen Menschen Jesus im Himmel anzunehmen. Doch wenn man<sup>48</sup> bedenkt: Die Vorstellung eines himmlischen Jesus mit Blut in den Adern,<sup>48</sup> welches er beim Abendmahl, dank seiner Ubiquität, zu trinken gebe, ist eine dermaßen derbe und überdies unnötige Remythisierung des Neuen Testaments, dass sie den Rang einer Kirchenlehre nicht verdient. Sie kehrt denn auch in den nachreformatorischen Dogmatiken nur noch in Bruchstücken wieder, und wäre es in der Form, dass – so schon bei Calvin – ein „im Fleische“ gen Himmel gefahrener Christus dort draußen, fernab, das Ende der Welt abwartet, um zur Parusie wiederzukommen;<sup>49</sup> diese soll ja dann keine zweite Inkarnation mehr sein.

---

48 Die alten Dogmatiker denken manchmal nicht, was sie schreiben. Bei Thomas v. Aquin, S. th. 3, 75,2, ad 1, lässt Gott (Deus) „sein“ (suum) Blut in die Verwandlung eingehen. Zugegebenermaßen finden sich aber auch in der altlutherischen Orthodoxie, zu unserer Frage etwa bei Nikolaus Selnecker, befremdliche Ausflüge in das nicht Denkbare.

49 Weber, Dogmatik II (wie Anm. 35), 708, referiert diese Vorstellung, um sie abzulehnen, und steigert sich bis zur Ablehnung des in 1 Kor 15,35–45 (vgl. Kol 2,9; Eph 4,10) doch ganz eindeutigen paulinischen Befundes, wenn er behauptet: „Die Vorstellung eines ‚himmlischen‘ Leibes Christi ist dem Neuen Testament fremd.“ Was er dann noch über die Parusie sagt (II, 750–752), lässt das Verhältnis dieses dann plötzlich Erscheinenden zum einstmaligen Menschgewordenen völlig im Unklaren. Anders Elert, Glaube (wie Anm. 40), 530: Der Menschgewordene und auch in der Auferstehung Mensch gebliebene erfüllt in dem, was wir „Parusie“ nennen, seine Sendung an ganzen Kosmos.

### Zwischenbemerkung über Auferweckung und Auferstehung

Hier ist abermals ein sprachlicher Unterschied von Interesse, der im griechischen Neuen Testament deutlicher ist als in dessen Übersetzungen. Die paulinischen und synoptischen Schriften haben als alte Kerygma-Formel: Christus „wurde auferweckt“ (griechisch *egerthe*, nach Schulgrammatik eine Passivform): so die Engel am Grab (Mk 16,6), so die den Römern gegenüber wiederholte Formel in Röm 4,25 (vgl. 6,4 usw.).<sup>50</sup> Das so ins Deutsche zu übersetzen, ist jedoch ein missverständlicher Hebraismus, und die Passivform ist nur eine scheinbare. Sie hatte in der Volkssprache der Zeit Jesu das so genannte Medium zu ersetzen, eine Mittelform zwischen Aktiv und Passiv, die vornehm-literarisch geworden war und möglichst vermieden wurde. Wo Luther, einem richtigen Gefühl folgend, übersetzt: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,20), steht im Griechischen wieder so eine scheinbare Passivform. Die Beispiele im Neuen Testament sind Legion. Es ist keine Passivität gemeint, sondern ein Beteiligtsein.

Im Falle der Osterbekenntnisse ist nun der Befund ganz besonders deutlich. Seit der Septuaginta war es üblich, das hebräische und aramäische *qum* „aufstehen“ zu übersetzen mit *egeiresthai*, wovon die Vergangenheitsform lautet: *egerthe*, „er erhob sich“. So finden wir es gleich in Gen 41,4.7 *egerthe Pharao*: (Lutherbibel richtig: der Pharao „erwachte“) und an Dutzenden von weiteren Stellen, wo kein Auferwecktwerden gemeint ist, sondern neutral: ein Aufwachen. Oder vollends Num 10,35 (Septuaginta): *egertheti*, *Kyrie*: Hier übersetzt bestimmt niemand mit „Werde auferweckt“ oder auch nur „Lass dich aufwecken, HERR“; sondern es bedeutet: „erheb dich, HERR“.

Der vierte Evangelist, der über alle drei Sprachen der Bibel verfügt (er kennt Hebräisch wie Aramäisch wie Griechisch),<sup>51</sup> vermeidet diese Missverständlichkeit; er spricht ausschließlich von einem „Auferstehen“ (*anastasis*, Verbum *anhistanai*) des in Jesus inkarnierten Logos. Dies ist, als *Ereignis* dargestellt, ein Synonym zu dem oben schon genannten johanneischen Hauptbegriff „Leben, ewiges Leben“ (griechisch *zoē*), wobei das Substantiv auch seinen Sinn hat als Bezeichnung eines unverlierbaren *Zustandes*. Jesus setzt seine „Seele“ (das ist sein kreatürliches Leben) ein, um etwas Besseres

50 Hieraus ergibt sich dann auch: Das Handeln von Gott Vater an seinem Sohn in Röm 8,11 ist in ebenso mythischer Sprache dargestellt wie sein Dialog mit ihm in dem Lutherlied EG 341, Str. 5 (aus Phil 2,6). Der Subjekt-Objekt-Unterschied ist anthropomorph gedacht und darum uneigentliche Theologie. Die Schönheit von Bildern, sprachlichen wie materiellen, hat ihre eigene, nichtsemantische Wahrheit.

51 Siegert, *Evangelium des Johannes* (wie Anm. 23), 128–134.

beizubehalten, genauer gesagt: zurückzuerhalten, nämlich ewiges Leben. In gleichnishafter Rede tut er das als „Hirte“ für seine „Schafe“ (Joh 10,17). Das ewige Leben, das er immer schon hatte und dabei zusätzlich erwarb, ist für uns ein Geschenk (Joh 12,25) – übermittelt durch eben diesen Logos, das hörbare Evangelium.

Die Sakramente bekräftigen das spürbar und auf sinnliche Weise gegenüber jedem Einzelnen. Wer sich nach Calvins Prädestinationslehre ein Leben lang fragen müsste: Bin ich erlöst? – und wenn ja, woher kann ich das wissen? –, kriegt eben auf diese Frage eine positive Antwort und eine sinnfällige Zusicherung.

*Zu These 6:*

*Der himmlische Christus: nicht „Fleisch“, nicht „Geist“, aber Leib*

Fragen wir nun weiter, in welcher Weise „unser“ Herr, der himmlische Christus, Lebenden oder Gestorbenen begegnet. Wäre da nicht *Das ist mein Leib* als im Präsens zu wiederholende Zusage (wir insistieren jetzt auf dem Tempus in *das ist*, semitisch: auf dem Nominalsatz), so würde sich christliche Theologie nicht erkühnen, an diesem uns dargebotenen Zipfel den Saum des großen Mantels zu ergreifen. Und wie in der Berufungsvision des Jesaja, so gilt auch hier: Nicht wir sind es, die zupacken; *sondern er ist es, der uns berührt* (vgl. Jes 6,7, dort aber visionär). Auf solche Weise bleibt selbst in der Körperlichkeit solcher Berührung die Transzendenz gewahrt.

Calvins Ansicht, der Heilige Geist habe die Gegenwart Christi abgelöst (so versteht er das „Weggehen“ Jesu in Joh 16,7), ist demgegenüber zu eng. Er übersieht, was der johanneische Jesus im selben Kontext (des Abschiedsdialogs nämlich) gleichfalls sagt: „Ich komme zu euch“ (Joh 14,15–18.28 f). Jesus ändert also nur die Modalität seiner Gegenwart; aus dem irdischen Jesus wird der „himmlische“, räumlich nicht mehr festgelegte Kyrios.<sup>52</sup> Die Identität bleibt gewahrt; an der Materialität jedoch ist nichts gelegen. Bei alledem ist dann, nach dem bekannten Wort Friedrich Christoph Oetingers, „Leiblichkeit das Ziel der Wege Gottes“. Die Offenbarung zielt auf ein universales Gottesvolk, und zwar nicht als unterschiedslose Masse, sondern als Vielfalt von „Namen“, Individuen, Einzelgeschöpfen. Das ist der Sinn der beiden biblischen Sakramente.

---

52 Vgl. *ho kyrios* mit Bezug auf Jesus in Joh ab 20,2, als kultischer Anruf 20,28.

Für kirchliche Lehre empfiehlt sich weiterhin die Regel: *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, „Das Wirken der Dreieinigkeit nach außen hin ist ungeteilt“. Darin ist sich lutherische Theologie mit Thomas von Aquin einig. Calvin hingegen begrenzte die Gegenwart des nachösterlichen Christus auf einen Himmel, der noch weiter außen liegt als derjenige, den wir sehen oder mit Teleskopen erspähen; erst als Richter, meint er, werden wir ihn wieder zu sehen bekommen.<sup>53</sup> Er versucht dann noch so zu differenzieren, dass der himmlische Christus zwar seinen Erdenleib (sein „Fleisch“) mitgenommen habe, welches uns entrückt bleibe; „nach seiner Herrlichkeit“ aber sei er bei uns gegenwärtig (*praesentia majestatis*) – was immer das dann heißen soll. Man erfährt es nicht auf den 45 Seiten dieses sehr mühsamen Kapitels, dessen 17. Paragraph eine hässliche Polemik ist gegen das, was Luther am heiligsten war, der *Christus praesens* im Abendmahl.

Die lutherische Dogmatik pflegt in ihrer Lehre von der Allgegenwart Christi einen anderen Begriff von Transzendenz, einen qualitativen und unräumlichen, wie wir oben schon sahen (zu These 4). Materielles dabei zu denken, kommt schon gar nicht in Frage. Unter „Himmel“ (englisch wäre das: *heaven*) wird im Luthertum kein räumliches Oben oder Außen verstanden. Der himmlische Leib des Erhöhten „befindet“ sich (wenn das Wort denn passt) jenseits von Raum und Zeit. Der Gottessohn bleibt Menschensohn, bleibt Mensch in einer verklärten Form, wie sie ja bezeugt ist in 1 Kor 15,35–45 („Erstling der Entschlafenen“), Kol 2,9 und Eph 4,10. Calvin hingegen ließ noch nicht einmal die gottesdienstliche Gemeinde einen Leib Christi sein, sondern vermochte nur eine durch den Heiligen Geist vermittelte Gegenwart Christi zu denken.<sup>54</sup> Dass über alle Worte hinaus das Abendmahl die deutlichste Präsenz Gottes, genauer: Christi, im Diesseits sei, dafür hat sein Weltbild keinen Platz.

---

53 Institutio 4, 17,30. – Das Lehrstück vom Richteramt Christi (2 Kor 5,16) wird zum Missverständnis, wo man dieses von dem Richteramt Gottes (Röm 14,10) etwa trennt. Elert, Glaube (wie Anm. 40), 529 f, hierzu: Uns Christen begegnet auch da, im Weltgericht, Gott „in Christus“. Johannes hat hiervon in 5,19–24 eine Auffassung, die den „auf den Wolken“ wiederkommenden Menschensohn theologiegeschichtlich bereits ablöst.

54 Institutio 4, 17,12.18.

*Zu These 7: Die Gegenwart Christi im Abendmahl*

Diese These braucht nun keine Erläuterung mehr: Nicht in der Materie des Ausgeteilten, sondern in der Geste des Austeilens ist der himmlische Christus gegenwärtig. Nicht wir können ihn „dingfest“ machen (Fehler des Substanzdenkens), sondern wie gesagt: *Er ist es, der uns berührt* und uns – als Gemeinde – zu seinem Leib macht und zu seiner zeitlichen Darstellung auf Erden.

Wenn wir nun mit diesem Ergebnis das vergleichen, was in der Leuenberger Konkordie<sup>55</sup> formuliert wurde, so finden wir in Art. 15 die Aussage:

Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus *in* seinem *für alle dahingegebenen Leib und Blut* durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein.

Das klingt sehr fromm; aber in den hier kursiv gesetzten Worten steckt ein Denkfehler. Der damals dahingegebene Leib ist uns nicht mehr greifbar – liege es nun daran, dass er zerfiel (Johannes) oder dass er jenseits der Sterne auf uns wartet (Calvin). Johannes sagt uns: Er ist vergangen; den kriegen wir nicht mehr zu fassen. Nicht einmal jene Erscheinungen der Wundmale, von denen Joh 20,20 berichtet, haben sich wiederholt. Man muss also in dem Leuenberger Text zu dem, was folgt, seine Zuflucht nehmen: „durch sein verheißendes Wort“ teilt sich der himmlische Christus mit – da sind wir zunächst auf die Auffassung Zwinglis reduziert. Und weiter heißt es: „mit Brot und Wein“; da ist von dem „in, mit und unter“ der lutherischen Formel gerade das „mit“ übrig geblieben und könnte rein illustrativ gemeint sein.

Man merkte offenbar, dass das nicht reicht; so folgen nach einer neuen Überschrift die Art. 18 und 19, wo der vorhin zitierte Satz wiederholt und sodann hinzugefügt wird:

So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.

„Vorbehaltlos“ ist hier ein großes Wort, wenn auch kein deutliches. Es ist nicht klar, in welchem Maße die reformierte Seite ihre Vorbehalte hat fallen lassen. Ich höre hier die Sprache des Barthianismus heraus: vollmundig und

---

55 Leicht nachzulesen im Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, 908,15.

ungenau<sup>56</sup> – so wie schon Calvin in seiner *Institutio* in der Rechtfertigungslehre, ja auch in der Abendmahlslehre, Luther zu steigern versucht,<sup>57</sup> das aber in einem Angriff auf seine Glaubensgewissheit. Wir merken es ja eben schon an dem Beispiel: Wie will man behaupten, der Leib der Kreuzigung kehre im Abendmahl wieder? *Denkbar* ist das doch nur als Erinnerung, und damit sind wir wieder bei Zwingli.

Die Stärke lutherischer Theologie – um diese nun in die Waagschale zu werfen – liegt nicht in den Übertreibungen und liegt auch nicht in der offenen oder heimlichen Verneinung; sie liegt in klaren Positionen. Als Lutheraner können wir uns die eben zitierte Formel zu eigen machen, indem wir das unbestimmte, eigentlich nur eine Verneinung enthaltende Wort „vorbehaltlos“ ersetzen und verdeutlichen durch ein: „sinnlich“ oder „sinnfällig“ – sofern nämlich der Leib Christi, des Auferstandenen, der nach unserer Überzeugung überall zu sein vermag, auch unsere sterblichen, materiellen Leiber berührt, in sie eingeht und dabei uns die Gewissheit gibt, dass ein jeder und eine jede von uns nun Teil von ihm ist. Diese Gewissheit aber, hier sind die Einschränkungen des Art. 19 der Konkordie völlig korrekt, kommt nicht als Substanz zu uns, nicht stofflich oder auch, wie das Lateranum wollte, quasi-stofflich, sondern die Gegenwart Christi ereignet sich sinnfällig in Form einer Handlung, im Rahmen einer Liturgie. Es ist ein Geschehen in Zeit und Raum, auch wenn wir glauben, dass es dereinst von Zeit und Raum gelöst sein soll.

### 3. Schluss

Von historischen Fragen sind wir ausgegangen; mit einer historischen Frage können wir schließen: Was war die Geburtsstunde des Christentums? Jesus selbst war ja, wie man sich seit Franz Overbeck immer wieder klarmacht, nicht der erste Christ. Wie schnell sich ein Glaube an ihn und eine Verehrung seiner Person, die den Tempelkult überflüssig machte, herausbildete, muss hier aber nicht untersucht werden. Wichtig ist nur, den Anhaltspunkt zu

---

56 Das schließt nicht aus, dass derlei Formeln einstmals auch in lutherischer Dogmatik gängig sein konnten: Wilhelm (G.) Baier, *Compendium theologiae positivae* (Letztaufgabe 1694, Nachdr. 1864), ein sonst eher zurückhaltender Theologe, schrieb auf S. 547, Buchst. c, zu unserer Frage Ähnliches.

57 Näheres bei F. Siegert, *Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum*, Göttingen 2012, Register unter „steigern“; „Rhetorik“. Die Vorstellung ist: auch ohne klaren Sachbezug sollten Worte „wirken“.

benennen, der zu solcher Verehrung führte und sogar zur Öffnung dieses Gottesverhältnisses für Nichtjuden – Letzteres mit weltweiter Wirkung.

Der Übergang liegt in den – verschieden berichteten, aber jedes Mal Selbstlosigkeit zeigenden – Gesten Jesu, angefangen von jener, die in Kana den Wein fließen ließ, und über weitere Speisungen und Heilungen bis hin zu seinem letzten Mahl mit den Jüngern, dessen feststellbare Details und dessen Symbolik wir jetzt kennen. Aus allen Berichten, so sahen wir, geht hervor, dass Jesus seinem Tod, den er schon ahnte (kein Reich Gottes kam, sondern eine Anklage gegen ihn), einen Nutzen für die Jünger zuschrieb, theologisch gesprochen: eine Heilsbedeutung.<sup>58</sup> Die wurde in einer Formel, deren Wachstum sich von einer aramäischen über diverse griechische Formen hinweg rekonstruieren lässt, zum Kristallisationskern einer neuen Liturgie. Dass das Brot nicht nur zerbrochen, sondern *ausgeteilt* wird, ist die gute Seite dieser Geste, die zum Wiederholen berechtigte.

Führte uns die Rekonstruktion der Abendmahlsszene in die Einmaligkeit eines datierbaren Geschehens, so ist das, was wir über die Ostererscheinungen Jesu erfahren, sehen wir denn ab von gelegentlich vorkommender mythischer Pseudo-Materialität, als Antwort auf die Frage geeignet, wie man dieses Geschehen zum erneuten Ereignis werden lassen konnte und kann bis zum heutigen Tage. Schon kurz nach dem Erschrecken über den Tod Jesu wurde das Mahl nachgefeiert, und in der Geste des Austeilens wird er selbst gegenwärtig geglaubt. Seine Gegenwart wird als freundliche Berührung dankbar empfangen. In der wiederholten Geste des Austeilens und in der Wiederholung der Worte Jesu erfährt die Kirche die Gegenwart des damals Gestorbenen, jedoch immer schon und ewig Lebenden. Dazu hat nicht nur die Erinnerung an jene Nacht beigetragen und auch nicht nur, was über Begegnungen mit dem Auferstandenen zu erfahren war, sondern ebenso stark die Erinnerung an sein gesamtes Leben unter seinen Jüngern. Darum sind uns außer den Episteln die Evangelien so wichtig.

Seither ist nun der dritte Tag nach Jesu Tod, der Sonntag, der Haupttag der christlichen Woche, auf welchen seither – um dieses doppelten Ursprungs willen – die Abendmahlsfeier vorzugsweise gelegt wird. Der Leib Christi, das *corpus mysticum*, ist bei dieser Gelegenheit die Gemeinschaft all derer, die „mit Brot und Wein“, wie die Leuenberger Konkordie wenigstens sagt, mit seinen Worten und seiner Geste ihn selbst in sich aufnehmen, ja ein Teil an ihm werden.

---

58 „Heil“ sei hier gesamtbiblisch definiert als eine gedeihliche Beziehung zu Gott. Wie weit sich diese irdisch abbildet und verwirklicht, ist damit nicht festgelegt.