

Walter
Sparn

Das Abendmahl –
ein aktuelles theologisches
und kulturhermeneutisches Thema¹

**1. Ein Anstoß für die müden Kirchen:
Kulturhermeneutik des Abendmahls**

1.1 Zu den guten Erfahrungen meiner Lebensgeschichte gehört, dass die gottesdienstliche Feier des Heiligen Abendmahls und ihre theologische Reflexion einen Aufschwung genommen hat, wie er in den rationalistischen und praktizistischen 1960er Jahren nicht zu erwarten war. Überraschend war das zumal für jemanden, der in einer württembergischen Gemeinde aufgewachsen war, in der das Abendmahl zwei Mal im Jahr (oder doch drei Mal?), überdies nahezu abgetrennt vom so genannten Hauptgottesdienst, gefeiert wurde. Das hat sich, Gott sei Dank, deutlich zum Besseren verändert. Freilich ist noch nicht deutlich, wie sich dynamische und retardierende Faktoren dieser Entwicklung austarieren, ob sie in den Kirchen eher zentrierend oder doch zentrifugal wirken, ob sie die Ökumene fördern oder eher hindern und ob sie den Übergang von der Generation der kirchlich sozialisierten Alten zur jüngeren, religionskulturell fast nicht mehr gebildeten Generation erleichtern oder erschweren.

Ein etwas zweischneidiges Gefühl meldet sich auch angesichts der Entwicklungen seit etwa zehn Jahren an. Im Gefolge der Kirchenkonstitution des Vaticanum II machten die ökumenischen Gespräche zwischen der römisch-katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen einschließlich der lutherischen klar, dass die Verständigung über das Sakrament des Altars

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.

einen wesentlichen Faktor jeder wünschbaren Ökumene darstellt; auch die Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen von 1973 bekräftigte das. In den 1980er Jahren schien sich ein Konsens herauszubilden, wie ihn dann Wolfhart Pannenberg in seiner Systematischen Theologie III von 1993 formulierte. Dieser Ökumeniker verknüpfte reformierte, lutherische und römisch-theologische Anliegen (diese Reihenfolge spiegelt auch zunehmendes Gewicht) so, dass das Herrenmahl als „anamnetische Christusrepräsentation der Gemeinde im Geist“² von allen Beteiligten verstanden werden konnte. Mehr noch, auf der Linie des Konvergenzdokuments von Lima („Taufe, Eucharistie und Amt“, 1982) wurde eine ökumenische Liturgie („Lima-Liturgie“) vorgeschlagen und öfters auch realisiert. Auch das Evangelische Gottesdienstbuch von 2000 hat einige wichtige Elemente dieser ökumenischen Konvergenz aufgenommen. So schien es realistisch, dass drei wichtige ökumenische Institute die revolutionäre Konsequenz zogen: „Abendmahlsgemeinschaft ist möglich“ (2003).³

Diese Möglichkeit ist von den Kirchenleitungen beider Konfessionen leider nicht ergriffen worden. Das römische Lehramt hat in der Enzyklika *Ecclesia de eucharistia* von 2003 unmissverständlich daran erinnert, dass das Selbstbild der römisch-katholischen Kirche, vor allem im Blick auf ihr Weihepriestertum, so unmittelbar mit der Feier der Eucharistie verknüpft ist, dass diese Kirche selbst das christliche „Grundsakrament“ darstellt und in der Feier der Eucharistie daher *exklusiv* das „Ursakrament“ Jesus Christus gegenwärtig. Das evangelische Angebot eucharistischer Gastfreundschaft, wie es die Orientierungshilfe der EKD von 2003 impliziert, geht hier völlig ins Leere, denn es beruht auf der Überzeugung, dass nicht (nur) die jeweilige Kirche, sondern entscheidend, die konfessionellen Trennungen mindestens *pro loco et tempore* relativierend, Jesus Christus selbst an seinen Tisch einlädt – damit aber auch den Vollmachtsanspruch jeder Kirche auf sich hin relativiert und alle Kirchen nebeneinander vor sich stellt.

2 So zusammenfassend Heinrich Assels Forschungsbericht „Abendmahl und Kirche. Begriff und Begehung realer Präsenz“, in: Verkündigung und Forschung 51, Gütersloh 2006, 20–38. Assel verweist nicht nur auf W. Pannenberg, sondern zurecht auch auf römisch-katholische Pendanten, z. B. Thomas Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg 2001, 245–265.

3 Centre d'Études Oecuméniques (Strasbourg), Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen), Konfessionskundliches Institut (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a. M. 2003; vgl. auch Johannes Brosseder, Hans-Georg Link (Hg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen-Vluyn 2003.

Die evangelische Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft macht diese Begründung für das römische Lehramt eher noch weniger annehmbar – um den Preis, dass die hie und da von römisch-katholischen Priestern angebotene und praktizierte Gastfreundschaft (z. B. in Erlanger Universitätsgottesdiensten) die Kluft zwischen bischöflichem Lehramt und gemeindlicher bzw. pastoraler Praxis vergrößert. Freilich ist zu befürchten, dass die Selbstvergewisserung der institutionellen Kirchen, wie sie unter missverständlichen Parolen wie „Ökumene der Profile“ neuerdings betrieben wird, die produktive Herausforderung an den Rand drängt, die in der römisch-katholischen Theologie und Praxis der Eucharistie auch für evangelische Christen liegt.

1.2 Für den Theologen ist es in der aktuellen, durchaus unbefriedigenden Lage ermutigend, dass sich seit den 1990er Jahren nicht nur evangelische und römisch-katholische Fachgenossen neu auf das Abendmahl besonnen haben. Unbeeindruckt von der Zerrissenheit der theologischen Diskussionen sind *Kulturwissenschaftler* unterschiedlicher Disziplinen und konfessioneller Zugehörigkeit auf den religiösen Ritus aufmerksam geworden, weil sie ihm große Bedeutung für das Verstehen nicht nur religiöser, sondern überhaupt kultureller, d. h. hier: verdichteter symbolischer und kommunikativer, Praxis zuschreiben.⁴ Sie gehen nicht von den theologischen Deutungen des Altarsakramentes aus (natürlich nehmen sie solche zur Kenntnis), sondern zunächst von beobachtbarer, erzählbarer und deutbarer Praxis. Ihre Frage, was denn da geschehe,⁵ hat dennoch (oder vielleicht weil sie in einer Außenperspektive gestellt wird) erhebliche theologische Einsichten erbracht. Diese sind geeignet, die mangelnde Erschließungskraft einer dogmatisch korrekten, aber erfahrungsarmen Abendmahlstheologie zu verbessern – und sie nicht zuletzt an eigene, aber vergessene oder verdrängte Einsichten zu erinnern.

Bezogen auf die wichtigsten Aspekte der Abendmahlsfeier sind es vor allem vier Komplexe, für die kulturwissenschaftliche Innovationen zu verzeichnen sind.

4 Der Ausdruck „Kulturwissenschaften“ hat in letzter Zeit den älteren Ausdruck „Geisteswissenschaften“ ersetzt und das aus vielen guten Gründen, auch theologischen, denn letzterer Ausdruck (der auch nur hundert Jahre alt ist) liegt auf der Linie einer dualistischen (platonischen oder gar cartesianischen) Trennung von materieller Natur und „höherem“ Geist. Zur wissenschaftsmethodischen Einführung vgl. Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar 2003.

5 In der Theologie wird selten so gefragt, vgl. aber Michael Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart 1999.

Erstens, einem lange gut lutherischen Begriff, dem der *Realpräsenz*, ist überraschend neue Plausibilität zugewachsen, zum Teil im Kontext kunsttheoretischer Überlegungen, zum Teil in der kultur- und literaturwissenschaftlichen Kritik an der (post-)modern allzu fraglos gewordenen Rückführung aller kulturellen Phänomene auf verstehende Repräsentation, d. h. methodisch: auf Hermeneutik; Auslöser der Diskussion waren vor allem George Steiner und Jean-Luc Nancy.⁶ Dass und wie Phänomene des Gegenwärtig-werdens immer auch leibhafte Aspekte haben, wird in der neueren Phänomenologie, die den selbsterlebten Leib in seiner ihn sinnlich prägenden Umwelt zum Thema hat, ebenfalls theologisch erheblich beschrieben.⁷

Schon früher hat sich, zweitens, ein Diskurs über die religiösen und profanen Phänomene des (u. U. als Sündenbock stellvertretenden) *Opfers* entwickelt. Da die moderne Abschaffung solch archaischer Gewalt offensichtlich gescheitert ist, sind nicht nur Kulturgeschichte und Literaturwissenschaft, sondern auch die Sozialwissenschaften und die Philosophie mit diesem Thema befasst; Auslöser der auch in der Theologie, speziell in der Christologie, intensiv geführten Debatte waren der klassische Philologe Walter Burkert und, publikumswirksam, der Kulturanthropologe René Girard.⁸

Dazu kam, drittens, eine ebenfalls schon länger, vor allem in der analytischen Sprechtheorie untersuchte Eigenschaft der menschlichen, speziell der gesprochenen Sprache: ihre nicht nur informative oder deskriptive, sondern überdies performative Wirksamkeit, die Tatsache, dass konkretes *Sprechen* auch als solches auch und manchmal vornehmlich ein *Handeln* ist. Diese durch Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie und John L. Austins Sprechakt-Theorie eingeführte Perspektive⁹ ist in der Theologie zunächst in der Homiletik rezipiert worden, erst jüngst auch in der Abendmahlstheologie. Noch jetzt klagen Soziologen über die „Qualen religiöser Rede“ in der Kir-

6 George Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990 (engl. 1989); Ders., *Grammatik der Schöpfung*, München 2001 (engl. 1990); Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford 1993.

7 An Maurice Merleau-Ponty anknüpfend vor allem Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a. M. 2000.

8 Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; Ders., *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1982; René Girard, *Der Sündenbock*, Zürich 1998 (franz. 1982); Ders., *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1999 (franz. 1985).

9 John L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte* (1972), Stuttgart 2007 (engl. *How to do things with words*, Oxford 1962, 21989); vgl. Michael Kober, *Art. Sprechakt/Sprechhandlung*, in: RGG⁴, Bd. 7, Tübingen 2004, 1623f.

che, weil Prediger nicht imstande sind, ihr Evangelium sprachlich angemessen, eben performativ, zum Ausdruck zu bringen und wirken zu lassen.¹⁰

Ebenfalls in weitem Horizont steht, viertens, die neue Aufmerksamkeit auf das Phänomen der kollektiven, für den Bestand jeder Gesellschaft wesentlichen Erinnerung und auf deren Pflege in unterschiedlichen, oft problematischen Formen von Erinnerungs- oder *Gedächtniskulturen*; die produktivsten Autoren hiezulande sind Aleida und Jan Assmann.¹¹ Für die Theologie, die einer Erinnerungsreligion verpflichtet ist, sollte dies immer schon ein Thema sein; es war dies in der Moderne aber eingeschränkt auf geschichtliches Bewusstsein und historische Arbeit und überlagert vom eschatologischen Interesse. Das hat wichtige Aspekte des Umgangs mit Tradition vergessen lassen, z. B. die nicht immer linearen Prozesse ihrer Kanonisierung, Dekanonisierung und Rekanonisierung; Prozesse, die stets auch mit der Ausübung von Macht und der Aneignung oder Ausstoßung von Fremdem verbunden waren. Vor allem ist der neue interdisziplinäre Diskurs von hohem Interesse für das bessere Verstehen der Abendmahlsfeier, zu deren Konstitutiva es ja in jeder Hinsicht gehört, den Satz Jesu zu (re-)zitieren: „Solches tut zu meinem Gedächtnis“.

Apropos „interdisziplinär“: Gegen manche zäh sich haltende Vorurteile markiert die neuere Fortentwicklung der „Geisteswissenschaften“ zu „Kulturwissenschaften“ und die Ergänzung ihrer historisch-kritischen bzw. empirisch-analytischen Methoden durch Kulturhermeneutik der Theologie gar nichts ab, als müsse sie ihre Binnensicht auf das Christentum nivellieren zugunsten einer „neutralen“ Außenperspektive. Der so genannte *cultural turn* aller mit ideeller oder materieller Kultur befassten Disziplinen hat nicht zuletzt das jetzt allgemein akzeptierte Ergebnis gehabt, dass es eine solche „neutrale“, d. h. eine zeit-, orts- und personenunabhängig allgemeine, Perspektive nicht und nirgendwo gibt. Eine solche könnte allenfalls lehramtlich, womöglich sanktionsbewehrt durchgesetzt werden (wie leider auch in evangelischen Kirchen geschehen) – sie nimmt dann aber nicht mehr wahr, was ist, sondern eigentlich nur, was ihrer Meinung nach sein soll.

10 Vgl. Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2011 (franz.: Jubiler. Sur les tournements [!] de la parole religieuse, Paris 2010).

11 Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988; Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999; Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000. Einen Überblick über die Diskussion gibt Astrid Ertl, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, Stuttgart 2005.

In diesem interdisziplinären Sinne möchte ich im Folgenden bei drei Aspekten des Vollzugs des Heiligen Abendmahls theologische und kulturhermeneutische Erkenntnisse verbinden.¹²

2. „Dies ist ...“: Die Konstitution von Wirklichkeit im Abendmahl

2.1 Martin Luther hat sein Verständnis des Abendmahls einerseits im Gegenüber zur scholastischen Theorie der Transsubstantiation der Elemente Brot und Wein in Leib und Blut Christi herausgebildet, andererseits im Gegenüber zur Auffassung Ulrich Zwinglis, dass das Abendmahl primär ein Gedächtnismahl sei und die Elemente den Leib und das Blut Christi bezeichnen oder, wie man auch sagen kann, symbolisieren. Um die Begründung dafür, dass Christus im Abendmahl *realiter* anwesend sei, nicht auf nichttheologische Vorannahmen stützen zu müssen (wie das die Theorie der Transsubstantiation mit der aristotelischen Unterscheidung von „Form“ und „Materie“ tat), konzentrierte sich Luther ganz auf die Verheißung Christi, ausgesprochen in den Einsetzungsworten: „Das ist mein Leib ...“, und versuchte exegetisch zu zeigen, dass dieses *est* kein Tropus sei, d. h. nicht bloß uneigentlich, bildlich gemeint und also nicht *significat* besage, sondern wörtlich gemeint sei – schließlich habe Christus auf Brot und Wein gezeigt (wie das indexikalische „dies“ in der Tat belegt). Entsprechend hat Luther die traditionelle Signifikationshermeneutik nicht befolgt.¹³

Das „ist“ in jenem Satz hat aber auch nicht mehr seinen Alltagssinn, d. h. es bezeichnet nicht „physische“ (wir würden sagen: dingliche) Wirklichkeit, sondern bezeichnet für Luther eben kraft des Sprechens Jesu Christi eine ganz neue, „sakramentale“ Wirklichkeit. Daher hat er seit „Vom Abendmahl Christi“ (1528) die exegetische Argumentation um eine christologische ergänzt: um die These, dass der zur Rechten Gottes erhöhte Gottmensch Christus überall in der Welt gegenwärtig sein könne. Denn Christus sei auch seiner menschlichen Natur nach, die nämlich unlösbar mit der göttlichen Natur verbunden ist, nicht im (räumlich oben situierten) Himmel eingeschlossen, son-

12 Vgl. Walter Sparn, Einleitung zu: Christoph Ernst, Walter Sparn, Hedwig Wagner (Hg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, 11–22; zum Überblick vgl. Iris Dörmann, Christoph Jamme (Hg.), Kulturwissenschaften. Konzepte Theorien, Autoren, München 2007.

13 Plakativ in einer Tischrede: „Signum philosophicum est nota rei absentis, signum theologicum est nota rei praesentis“: WA TR 4, 666 (Nr. 5106).

dern könne als ganzer Christus im Abendmahl gegenwärtig sein und sei dies immer dann und dort, wo seiner Verheißung „Dies ist mein Leib“ gedacht und ihr jetzt und hier geglaubt wird.¹⁴

Die konfessionelle Unterscheidung dieser Sicht auch von derjenigen Johannes Calvins¹⁵ in Art. VII (Vom heiligen Abendmahl) der Konkordienformel von 1577 beruhte ebenfalls auf den beiden Begründungen aus der wörtlichen Exegese der *verba testamenti* und aus der einzigartigen Beschaffenheit der Person Christi;¹⁶ Art. VII unterstellt, was in Art. VIII (Von der Person Christi) in einer antinestorianisch bzw. kyrillisch orientierten, d. h. die Personseinheit betonenden, Christologie ausgeführt wird.¹⁷ Die christologische Argumentation gewann seit ihrer Zuspitzung durch Johannes Brenz zunehmend das Übergewicht, und umgekehrt wurde das „neue Dogma“ der „Ubiquität“ (auch) des Leibes Christi schon von den Philippisten, Schülern Philipp Melancthons, erst recht von den calvinistischen Theologen abgelehnt.¹⁸

Die christologische Erweiterung der Abendmahlstheologie hatte allerdings die Folge, dass sich die Begründung für die *praesentia realis et substantialis* (auch) des Leibes Christi, wie das jetzt hieß, und für das leibhaftige Empfangen (auch) des Leibes Christi (*manducatio oralis*) ein Stück weit ablöste vom sakramentalen Vorgang des Empfangens selbst und bereits in der Lehre von der Person Christi, der *unio personalis sive hypostatica* der göttlichen und der menschlichen Natur, erreicht wurde – dem Werk Christi und dem Einsetzungswort bereits zugrundeliegend. Innerhalb der Abendmahlslehre in engeren Sinne hatte das die Folge, dass das theologische Gewicht auf die *unio sacramentalis* des Leibes und Bluts Christi mit den irdischen Elementen Brot und Wein fiel, so dass der performative Cha-

14 Vgl. Notger Slenczka, Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: Dietrich Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79–98; zusammenfassend Dorothea Wendebourg in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, 414–423; Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 245–248; historisch am genauesten jetzt Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009, 519–541.

15 Zusammenfassend Wim Janse in: Herman J. Selderhuis, Calvin Handbuch, Tübingen 2009, 338–349; vgl. auch Jan Rohls, Geist und Zeichen. Die reformierte Abendmahlslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Korsch (wie Anm. 14), 53–78.

16 Formula Concordiae, Solida Declaratio Art. VII: BSLK 970–1016.

17 FC, SD Art. VIII: BSLK 1017–1049.

18 Vgl. die klassische Untersuchung von Theodor Mahlmann, Das neue Dogma der lutherischen Christologie, Gütersloh 1969; die Folgelasten und -einsichten analysiert Jörg Baur, Auf dem Weg zur klassischen Tübinger Christologie (1977), in: Ders., Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 204–289.

rakter des Sprechens Christi zurücktrat. Das *est* wurde mit anderen Worten primär als Kopula eines Aussagesatzes aufgefasst, eines Aussagesatzes, der entweder wahr oder falsch war: *Sind* die sakramentalen Elemente Leib und Blut Christi oder sind sie es *nicht*?¹⁹

Die sakramentstheologische und christologische Arbeit der lutherischen Orthodoxie verstärkte in polemischer Fixierung auf den calvinistischen Gegner die Gewichtung der theoretischen Aspekte des Themas und band die Reflexion eng an Explikationsmöglichkeiten des zeitgenössischen Denkens, vor allem der Logik und der wieder eigens eingeführten Metaphysik. Ge-rechterweise muss man jedoch sagen, dass die lutherischen Theologen diese philosophischen Disziplinen nicht unkritisch gebrauchten, vielmehr im Blick auf theologische Erfordernisse modifizierten.²⁰ Im Blick auf das Abendmahl erläuterten sie den „mystischen“ Charakter der Einheit des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen und den „mystischen“ Charakter der Aussage, dass diese Elemente Leib und Blut Christi *sind*: Diese *praedicatio sacramentalis* ist eine eigentliche Aussage, doch weder eine essentielle noch eine akzidentelle Feststellung, sondern die Behauptung der mystischen Kopräsenz der in diesem Satz verbundenen, an sich ganz disparaten Substanzen. Anders gesagt, das *est* zeigt hier nicht essentielle Einheit an, sondern ist *index unitatis existentialis*.²¹

2.2 Diese überraschend moderne, aber wirklich alte Einsicht erlangte freilich nicht wirklich die Oberhand; bestimmend blieben die Vorgaben der Logik und Metaphysik – Vorgaben, die bis heute das unbedachte Durchschnittsdenken bestimmen: Etwas ist oder ist nicht, es ist dies und nicht etwas anderes, eine Aussage über Dinge ist falsch oder wahr usw. Eine solche, wie man heute sagt: binäre Logik und Metaphysik prägen auch heute noch lutherische Christen, die meinen, die Einsetzungsworte seien entweder „realistisch“ oder aber „symbolisch“ zu verstehen, und reformierte Christen, die meinen, diese Worte seien entweder „dinglich“ (mit „magischer“ Tendenz)

19 Diese Verschiebung wird besonders in der von Jacob Andreae verfassten Epitome deutlich, die das Thema jeweils in Ja-/Nein-Alternativen formuliert, hier BSLK 796 f.

20 Vgl. Walter Sparn, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976; die Aufsätze zur lutherischen Abendmahlslehre und Christologie von Jörg Baur, in: Ders., *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 117–289.

21 So Balthasar Meisner, *Philosophia sobria I*, Wittenberg 1611, 147; vgl. Walter Sparn (wie Anm. 20), 65ff, hier 81f.

oder aber „geistig“ zu verstehen. Beide Alternativen sind falsch – jedenfalls am Maß der lutherischen Tradition (m. E. auch der calvinistischen) gemessen. Allerdings hat die lutherische Orthodoxie, auf den Gegner fixiert, dazu beigetragen, dass man seither die „Realpräsenz“ Christi vor allem mit der sakramentalen Beschaffenheit der irdischen Elemente verknüpft.

Die Plausibilität dieser Explikation ist aber längst verblasst, spätestens mit dem bislang von niemandem widerrufenen Ende der alteuropäischen Substanzmetaphysik und der modernen Relativierung der zweiwertigen Logik. Man kann das etwa an dem inflationären Gebrauch von Formeln wie „in, mit und unter“ sehen. Diese Formel sagt nichts Klares aus über die Konsubstanziation, die sie nach wie vor, immer noch an den Elementen als solchen orientiert, unterstellt.²² Verdeckt durch diese Metaphorik wird die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl vielmehr verschoben zur Frage nach dem *Verstehen* des Abendmahls. Das ist selbstverständlich eine wichtige Frage; aber sie ersetzt nicht selten den Glauben an die Gegenwart und den Empfang Jesu Christi im Abendmahl, als sei unser Verstehen dieses Abendmahls die Bedingung der Gegenwart Christi. Deren Bedingung ist vielmehr, dass die Einsetzungsworte Christi im Vollzug des Abendmahls wiederholt werden, weil sie, als Worte Christi, bewirken, was sie sagen (und dies erst ist Gegenstand des Glaubens).

Auf genau diesen Sinn des Abendmahls konzentriert sich die jüngste kulturhermeneutische Diskussion: Sie nimmt das Abendmahl als eine rituelle Handlung wahr, die nicht nur etwas zu verstehen gibt, in der vielmehr performativ gesprochen wird, in der sich daher die Präsenz des Sprechers und Gebers ereignet. Diese, wohlgemerkt: nicht dogmatisch postulierte, sondern am beobachteten Phänomen gewonnene These wendet sich zugleich kritisch gegen die moderne Hermeneutik seit Friedrich Schleiermacher, die in der postmodernen, konsequenten Fassung an die Stelle der obsoleten Substanz- und Subjektmetaphysik tritt. So sieht prominent Gianni Vattimo die christliche Botschaft als religiöse und ethische Kenosis (Entäußerung) der potenziell gewalttätigen Macht, als Säkularisierung der machtaffinen Metaphysik an und versteht die Heilsgeschichte überhaupt als Interpretationsgeschichte.²³

22 Insofern war der damalige (nicht häufige) Gebrauch von „una cum/zusammen mit“, „in und unter“ (Großer Katechismus: BSLK 709, 24 f) oder „sub, cum, in/unter, mit, in“ (FC, SD Art. VII, 35: BSLK 983, 15 f) nicht unangemessen.

23 Das Ergebnis ist, dass Glaube zum „Glauben des Glaubens“ oder „Glauben, dass man glaubt“ („Credere di credere“, 1996) wird, wie der italienische Titel von Gianni Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, lautete; vgl. auch Ders., *Jenseits des Christentums* (After Christianity, 2002), München 2004, bes. 83 ff, 142 ff.

Der Vorwurf gegen diese Form der Hermeneutik besteht darin, dass die gesamte Wirklichkeit nur noch als Gegenstand unseres Verstehens von Sinn wahrgenommen wird; die Wirklichkeit, die uns begegnet und vielleicht noch nicht oder nie ins sinnhafte Verstehen eingeholt werden kann, wird ihres Charakters als begegnende, andere, ja fremde Wirklichkeit beraubt. An die Stelle von kontingenter *Präsenz* eines unverfügbaren Anderen tritt unsere hermeneutische *Repräsentation* dieses Anderen, das eben dadurch schon zum Eigenen gemacht wird.²⁴

These und Kritik sind natürlich ihrerseits eine hermeneutische Praxis, aber eine solche, die nicht von vornherein die Perspektive des Verstehens zur einzig möglichen totalisiert und so das Sakrament als Repräsentation von etwas versteht, was nicht das Sakrament selbst, sondern etwas an sich Abwesendes ist. Es geht also um die „Grenzen der Interpretation“²⁵ und um die Erkundung dessen, wodurch dem Zugriff unseres Sinnverstehens Grenzen gesetzt werden: durch die Gegenwart von etwas, was sich selbst zeigt und erst aufgrund dessen uns etwas *als* etwas sinnvoll zu verstehen gibt. Auch in der modernen Bedeutungskultur „funktionieren“ gewisse kulturelle Vollzüge nur so, dass sie nicht Abwesendes bloß bedeuten, sondern das Bedeutete selbst sind, das in sprachlichen oder nichtsprachlichen Zeichen kommuniziert wird. Das gilt für die ethische Dimension der Kultur, z. B. für das Phänomen sozialer Anerkennung („Ehre“): Die symbolische Interaktion des Grüßens *bedeutet* nicht nur Anerkennung, sondern *ist* diese bzw. ist ihre Verweigerung. Entsprechendes gilt aber vor allem in der ästhetischen und der religiösen Dimension von Kultur; der Ritus des Abendmahls wird hier als besonders evidenten Phänomen von *Präsenzkultur* betrachtet.²⁶ Gelegentlich wird dem reformatorischen Verständnis der Vorwurf gemacht, dass es, wie die Metaphysik, dem Sinn des Phänomens einen höheren Wert beimesse als seiner

24 Auf die Vereinnahmung der Anderen auch in seiner körperlichen Fremdheit durch eine solche Hermeneutik weist auch die neuere Phänomenologie hin, z. B. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006.

25 So schon ein Vertreter der Gruppe, zu der auch G. Vattimo gehört, der aber nicht zufällig auf fiktionale Texte („Der Name der Rose“) setzt: Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992; Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1988, 21997.

26 So Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004 (zum Abendmahl 46 ff, 105 ff u. ö.); Ders., *The Powers of Presence*, Stanford 2004; sowie die Beiträge von Hans Ulrich Gumbrecht, Mladen Dolar, Eric Santner und Slavoj Žižek im Schwerpunkt „Präsenz“ der Zeitschrift für Kulturphilosophie, Hamburg 2009/1, 7–64.

materiellen Präsenz („Schmecken“ und „Genießen“) – das dürfte für den calvinistischen und für den neuprotestantischen Strang nicht falsch sein.²⁷

Methodologisch gesehen bedeuten diese Anregungen eine *phänomenologische* Revision der hermeneutischen Fixierung auf Sinn zugunsten der eigenständigen Wahrnehmung sinnlich-leibhafter Erfahrungen – Erfahrungen, die nicht durch Sinnverstehen initiiert werden und die sich dem hier möglichen Verstehen nur auf dem längeren Weg einer „dichten Beschreibung“ (so der ethnologische Terminus²⁸) erschließen.

3. „Dies ist ...“: Die Konkretheit sakramentaler Wirklichkeit im Abendmahl

3.1 So sehr Luther gegen die Alloiosis, die Veränderung Zwinglis, auf der „wörtlichen“ Bedeutung des *est* in den Einsetzungsworten Christi beharrte, so klar war ihm zugleich, dass dies nur richtig ist, wenn man es auf konkretes, hier und jetzt erklingendes Sprechen bezieht, dass es sich also um einen mit einer Zeigegeste („dies“) verbundenen indexikalischen Satz handelt. Darauf zielte auch seine Argumentation im Marburger Gespräch von 1529, wonach *hoc est* nicht abstrakt logisch (und metaphysisch), sondern grammatisch und rhetorisch verstanden werden müsse, der „Logik“ der Sprache entsprechend, die auf neue Erfahrungen reagiert, indem sie die alten Wörter z. B. synekdochisch oder analogisch gleichsam öffnet. Unterstellt ist dabei, dass das Sprechen ein Machtträger sein kann, und das gewiss, wenn es Christi Wort ist. Denn dieses Wort ist, wo es konkret ergeht, „ein Machtwort, das da schafft, was es lautet“²⁹. Daher ist die Wahrheit der Einsetzungsworte Christi, seine „Realpräsenz“, wahr in ihrem sakramentalen Gebrauch: *in usu*, wie die lutherische Formel lautet, die vor allem gegen römisch-katholische Tabernakelfrömmigkeit und Fronleichnamsprozessionen und deren Begründung in

27 Gumbrecht, Diesseits der Hermeneutik (wie Anm. 26), 11, 46 ff; vgl. Stefanie Ertz u. a. (Hg.), Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit, Berlin 2011.

28 Eingeführt wurde er von Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. ⁴1995 (zur Religion 44 ff); Ders., Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten, München 1997.

29 Martin Luther, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528): StA 4, 51. Dass entsprechend Gottes Machtwort mit Seufzen und Bitten verbunden ist, stellt zurecht heraus Oswald Bayer (wie Anm. 14), 103 f.

der (ganz in der Substanzmetaphysik verbleibenden) Transsubstantiationslehre steht.³⁰

Die lutherische Orthodoxie, die ihre Abendmahlslehre ja auch logisch und metaphysisch zu plausibilisieren suchte, hat gleichwohl nicht überspielt, dass die Einsetzungsworte deshalb „ungewöhnlich“ und „mystisch“ sind, weil sie „Zeigesätze“ sind, *praedicationes exhibitivae sive deicticae*, die genau und nur im zeigenden Sprechen bewirken, was sie sagen – gegen den Augenschein. Deshalb definierte sie das Abendmahl als „werdend Seiendes“, d. h. Handlung (*actio*), in der sich Christus mittels Wort und Zeichen selbst mitteilt; deshalb ist es Sakrament nur *in usu*, und wahre sakramentale Aussagen beziehen sich stets auf diese, im Sprechen der Einsetzungsworte und Zeigen der Elemente vollzogene sakramentale Handlung.³¹

Dieses lutherische Abendmahlsverständnis weist eine Schwäche auf, die als solche freilich erst in der aufklärerischen Neuzeit und deren nominalistischem Verständnis der Sprache als eigentlich bloß instrumentellem Medium von Information zutage trat. Sie besteht darin, dass der lutherische Begriff des Zeichens der augustinischen Signifikationshermeneutik zugehört, d. h. der zweistelligen Relation von *res* und *signum*. Dies passt nicht wirklich zu der Auffassung, dass das Sakrament keine *res* ist, sondern eine *actio*, und dass der Vollzug des Sakraments nicht nur Verstehen des Bezeichneten ist, sondern die dreistellige Beziehung von Zeige- und Zeichenhandlung, von Sprechen und von Empfangen des anwesend Bezeichneten. Die drohende Verkürzung wollte Luther mit Ausdrücken wie Zeichen, „in Gottes Wort gefasst und daran gebunden“³², sichtlich vermeiden; gleichwohl kam es dann oft zur abstrakten Entgegensetzung von Wort und Sakrament, bis heute z. B. in der Form: evangelische „Kirche des Wortes (des Ohres)“ versus katholische „Kirche des Sakraments (des Auges)“ – eine durchaus irreführende Vereinfachung.

Das reformatorische Verständnis des Evangeliums als performativem Zuspruch rückt *Wort* und *Sakrament* vielmehr in eine gemeinsame Perspektive; sie bilden Pole auf einer gleitenden Skala unterschiedlicher Kommunikationsformen des Evangeliums. Sie treten daher stets zusammen auf, freilich in unterschiedlicher Gewichtung, aber nie ganz alleine; auch im Abendmahl ist jedes Sprechen zugleich Handlung (sogar schon durch Gestik und Mimik

30 So FC, SD, Art. VII, 85–87: BSLK 1001,1 ff; gegen die Anbetung der Hostie ebd., Art. VII, 108: BSLK 1010, 16 ff, u. ö.

31 „... vis illa [Sacramenti] omnis in agendo posita est“: Balthasar Meisner (wie Anm. 21), 121; vgl. Walter Sparn (wie Anm. 20), 51 f, 74–78.

32 So etwa im Großen Katechismus: BSLK 709, 31 f.

des Sprechers), und das Handeln wird durchs Sprechen bestimmt, „ins Wort gefasst“, wie Luther sagt. Das bedeutet nicht zuletzt, dass der Vollzug des Abendmahls das Verstehen und das Jenseits des Verstehens in einen Zusammenhang bringt, dass also hermeneutische Aktivität und passive Präsenzerfahrung (je nach Verfassung des Empfängers unterschiedlich gewichtet) Momente des Empfangens Christi sind. Die theologische Rezeption der kulturanalytischen Diskussion kann also nicht „Repräsentation“ durch „Präsenz“ schlicht ersetzen wollen; wohl aber darf sie sich daran erinnern lassen, dass das lutherische Abendmahlsverständnis auf das Mehr von „geschmeckter“ Präsenz Christi gegenüber verstehender Repräsentation Christi, auf das Mehr des *est* gegenüber dem *significat* zielt.³³

3.2 Lutherisches Abendmahlsverständnis sollte daher die bloß zweistellige Hermeneutik des Zeichens korrigieren durch eine *Zeichentheorie* oder Semiotik, die dem Handlungscharakter des Abendmahls besser entspricht. Versuche hierzu gab es, seit die metaphysische Grundlage der augustinischen Signifikationshermeneutik, die Substantialität der bezeichneten *res*, in Wegfall gekommen war, also seit der Aufklärung. Der bislang m. E. beste Versuch einer dreistelligen Zeichentheorie wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht zufällig im Kontext des pragmatischen, an konkreten Erfahrungen und Handlungsvollzügen orientierten Denkens von dem amerikanischen Philosophen Charles Sanders Peirce vorgelegt, dessen Semiotik sich in der formalen Logik, in der Naturphilosophie und in der Religionsphilosophie als überaus nützlich erwiesen hat.³⁴ Für die Theologie ist besonders wichtig, dass Peirce alle Erkenntnis in einem Relationengeflecht platziert, das er mittels einer phänomenologischen Kategorienlehre als unseren geschöpflichen Erfahrungsraum beschreiben kann. Das bedeutet etwa, dass der Glaube an Gott (und die Liebe) nicht in der Alternative von „idealistischer“ Behauptung und „empirischer“ Bestreitung hängen bleibt und dass Glaube und Wissen nicht vermischt, aber auch nicht gegeneinander ausgespielt werden müssen.

33 Das zeigt sprachlich etwas überbordend, der Sache nach gleichwohl vorbildlich Joachim von Soosten, Präsenz und Repräsentation, in: Dietrich Korsch (wie Anm. 14), 99–122.

34 Sehr knapp Helmut Pape, Art. Peirce, Charles Sanders, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 1080; ratsam ist die Lektüre der beiden Peirce-Artikel von Helmut Pape und Hermann Deuser in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 26, Berlin/New York 1996, 164–170 bzw. 170–176. Hermann Deuser verdankt sich auch die deutsche Ausgabe und Kommentierung von Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 1995.

Die Theologie des Abendmahls kann aus Peirce' semiotischem Realismus erheblich Gewinn ziehen, vor allem durch die Überwindung falscher Alternativen, z. B. der „cartesianischen“ Trennung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen, aber auch positiv. Man kann nun den Abendmahlsritus als ein bewegtes Relationengefüge beschreiben, das nicht nur Zeichen (Signifikant) und Bezeichnetes (Signifikat), sondern auch Zeichenverwender (Interpretanten) einschließt. So wird das Abendmahl als ein Prozess erfasst, in dem Christi Worte, irdische Elemente und menschliches Verhalten in zeitlich sich erstreckenden Handlungen interagieren und ikonische (abbildende), indexikalische (verweisende) und symbolische (verstehens- und verhaltensbestimmende) Bezüge verknüpfen. Man kann den Glauben an die Realpräsenz Christi im Gebrauch und der Erfahrung des Abendmahls so viel besser verständlich machen (auch in seinem Zusammenhang mit dem Glauben an Gott den Schöpfer) als im Kontext der einstigen Semiotik und Metaphysik.³⁵

Der Zeichengeber Christus ist nicht in ferner Vergangenheit abwesend, sondern setzt, indem er wörtlich und gestisch zitiert werden darf, denselben Prozess wie einstmals in Gang und vergegenwärtigt sich so selbst immer neu.³⁶ Unsere Epiklese des Heiligen Geistes erbittet den Zusammenhang des Gedächtnisses des Leidens Christi (ikonisch), der Identifikation von Christus mit den Elementen (indexikalisch) und des leibhaft realen Essens als schöpferische Überwindung des Grabens zwischen menschlichem Subjekt und dem, was nun nicht mehr Objekte des Menschen sind, sondern der Raum und die Zeit der Gegenwart seines Schöpfers und Erlösers (symbolisch³⁷).

Eine ebenfalls nicht aus der Theologie kommende, im Blick auf das Abendmahl kundige und theologisch bedenkenswerte Initiative, die *Ontosemiologie* Jochen Hörischs, betrachtet das Abendmahl unter kulturhermeneutischen Gesichtspunkten auch als ganzheitlichen Vorgang und fragt, ob und wie hier die Logik des Seins und die Logik der Zeichen, der Bedeutung und des Sinns zusammenfallen; die theologische Relevanz dieses Versuchs erkennt man daran, dass der Autor einen christologischen Titel wählt: „Das Wort

35 Vgl. Hermann Deuser, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, Stuttgart 1999, bes. 46 ff, 170 f; ausführlicher Ders., *Semiotik und Sakrament*, in: Ders., *Gott: Geist und Natur*, Berlin/New York 1993, 174–198.

36 Dieses Spezifikum des Wittenberger Weges im Unterschied zum römischen und zum Zürcher Weg stellt besonders klar heraus (allerdings ohne Bezug auf die neue Semiotik) Dietrich Korsch, *Einleitung*, in: Ders. (wie Anm. 14), 11–18.

37 Notabene: „Symbolisch“ heißt nicht „bloß symbolisch“ im Gegensatz zu „objektiv“, „real“ usw.! Gegen diese landläufige nominalistische Reduktion von Sprache und Zeichenereignissen muss man festhalten, dass die Kategorie des Symbols (wie auch die des Rituals) das Medium der kreativen Präsenz Jesu Christi bezeichnet.

ward Fleisch – Das Abendmahl als ontosemiologisches Leitmedium.“³⁸ Er macht insbesondere auch auf die mediale Funktion aufmerksam, die den semiotischen Prozessen im Abendmahl zukommen, und rückt diese in eine Reihe von Leitmedien, d. h. solchen Medien, die den gesamtgesellschaftlichen Prozess langfristig strukturieren. Diese sind Gott (in Gestalt des sakramental Inkarnierten), Geld (im Sinne des Kapitalismus) und die modernen Medien: die zu glaubende Hostie, die zu bezahlende Münze und die zu lesende CD-Rom. Allerdings ist Hörisch der Auffassung, dass die so lange faszinierende sakramentale Behauptung, dass Sein sinnvoll ist und Sinn wirklich existiert, in dem Maße erodiert, wie Geld für funktionale und die neuen Medien für simulative Korrelationen von Sein und Sinn sorgen.³⁹ Auch wenn die Hostie nicht mehr das allgemein konvertible Verkehrsmittel ist, so besteht doch auf dem *theatrum*, welches das Abendmahl ohne Zweifel auch darstellt,⁴⁰ die Möglichkeit fort, lebensweltliche Paradoxien und Aporien (Ausweglosigkeiten) kreativ zu bestehen – und im gelingenden Fall entlässt es die Mitspieler in die Pflicht, den religiösen, nämlich götzendienerischen, Charakter der konkurrierenden Medien zu benennen.

4. „Solches *tut* ...“: Die Inklusivität der sakramentalen Wirklichkeit

4.1 Die Realpräsenz Jesu Christi im Vollzug des Abendmahls, so hat Martin Luther oft und oft betont, ist seine Selbstvergegenwärtigung, eine Gabe, die keinerlei Bedingung auf Seiten der Empfänger dieser Gabe hat. Christi Machtwort hat jedoch nichts Gewalttätiges, weil es ein Zuspruch ist, und bezieht daher alle Hörer dieses Worts und alle Empfänger seiner Gabe in einen gemeinsamen Raum und eine gemeinsame Zeit ein. Diesen gemeinsamen Raum könnte man phänomenologisch eine Atmosphäre, ein Milieu, mit Blick auf ihren semiotischen Charakter auch einen *Resonanzraum* nennen.

Das schöpferische Wort Christi ruft den Glauben hervor, der „empfängt“ und „fasst“, was es gibt; und eben dadurch verleiht es dem Glaubenden

38 Jochen Hörisch, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009, 304–320; vgl. schon Ders., *Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*, Frankfurt a. M. 2004.

39 Jochen Hörisch, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt a. M. 1992.

40 Dass das Abendmahl als Ritus eine Inszenierung darstellt und ein (Welt-)Theater konstituiert (ähnlich wie das Theater des Rechts), betont zurecht Joachim von Soosten (wie Anm. 33), 99 f.

auch ein schöpferisches Vermögen. Es äußert sich darin, dass er das „für euch“ der Worte und Zeichen Jesu Christi als „für mich“ interpretiert und die „Wortzeichen“ Brot und Wein mit eigenem Mund empfängt. Dies ist aber keine Leistung im Sinne eigenmächtigen Wollens und Handelns – weshalb Luther vehement ablehnt, die eigene „Würdigkeit“ zur Bedingung der Teilnahme am Abendmahl zu machen, und das „Begehren“ der Gabe Christi als solches für hinreichend erklärt.⁴¹ Aber innerhalb des Resonanzraumes, den Christi Wortzeichen aufspannt, entfaltet der darin evozierte Glaube eine *Responsivität*, in welcher das passive Empfangen und das aktive Aneignen zwei Aspekte des *Mitschwingens* in der lebendigen Gegenwart Christi sind – in einem Geschöpf, das als solches ja mitsingt, „wenn alles singt“ (nicht zu vergessen, dass der Schöpfer in den Elementen, die ja keine toten Dinge im Sinn des Dualismus von Geist und Materie sind, bereits aktiv präsent ist). Luther hat die Rolle der glaubenden Antwort bekanntlich sehr hoch eingeschätzt, wenn er davon sprach, dass der Glaube Gottes Gottsein zwar nicht als solches, wohl aber in ihm, dem Glaubenden, erschaffe: *fides creatrix divinitatis, non in persona sua, sed in nobis*.⁴²

„Solches tut ...“ hat daher zwei Bedeutungen, die man nicht vermischen sollte. Die innerliche, die kein Werk, sondern ein Geschenk ist, und die äußerliche, die sich auf die menschlichen Handlungen bezieht, die eine Abendmahlsfeier inszenieren, sozial und organisationell, nicht zuletzt finanziell. Diese Handlungen sind aber auch nicht beliebig möglich, denn sie sind kulturell überaus voraussetzungsreich. Das hat vor allem zwei Aspekte, einen synchronen und einen diachronen. Der erstere besagt, dass eine Abendmahlsfeier nur zustande kommt, wenn sich dafür eine Gruppe findet, die sich die Gemeinschaft bringen oder erneut bringen lassen will, welche die Gemeinschaft des Brotes und des Kelches vollzieht (auf jeden Fall vollzieht: *manducatio oralis!*). Auch wenn, wie bei uns, dies pastoral und liturgisch routinisiert ist, ist es beileibe keine Banalität, wie man ja leicht an der wechselnden Häufigkeit der Feier des Abendmahls und der Teilnahme am Abendmahl ablesen kann. Der diachrone, nicht weniger wichtige Aspekt besagt, dass ein

41 Martin Luther, Großer Katechismus: BSLK 714–724. Luther macht sogar das Fehlen der Empfindung der eigenen Bedürftigkeit als Motiv für den Gang zum Abendmahl stark, ebd., 722 f.

42 Martin Luther, Galaterbrief-Vorlesung 1535: WA 40 I, 360,5; zum Zusammenhang des menschlichen *cor fingens* vgl. Oswald Bayer (wie Anm. 14), 159 f. – Die Korrelation der Macht der performativen Anrede und der Macht der Antwort expliziert anhand des phänomenologischen Begriffs der Responsivität v. a. Joachim von Soosten (wie Anm. 33), 111 ff, 120 f. Vgl. Bernhard Waldenfels (wie Anm. 7), Kap. VIII (365–393).

Abendmahl das Gedächtnis Jesu Christi erneuert – auch das ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Denn sich an vergangene Zeiten, Personen und Ereignisse erinnern zu können, hat sehr viele kulturelle Voraussetzungen, die wegfallen können, wenn sie nicht in jeder Generation übernommen, erneuert und weiterüberliefert werden. Man stelle sich nur vor, die Heilige Schrift wäre uns nicht mehr zugänglich oder wir könnten sie nicht lesen, weil wir ihre Sprache nicht verstehen! Wir feiern das Abendmahl vielmehr nicht zuletzt als Träger eines kulturellen Gedächtnisses.

Eine der eindrucklichsten neueren Entwicklungen in den Kulturwissenschaften ist die auch methodisch gezielte Aufmerksamkeit darauf, dass das *kulturelle Gedächtnis* eine wesentliche Bedingung für das orientierte Leben und Handeln, ja schon für die Selbstwahrnehmung einer Gesellschaft ist; im inzwischen bekannten Schlagwort: „Ohne Herkunft keine Zukunft“. Die fortlaufende Bildung des kulturellen Gedächtnisses, in dem die überlieferten Werte, Normen, Kanones, Stile, Kompetenzen usw. gespeichert sind und in diesem Bildungsprozess erneuert und verändert werden, das ist die breit angelegte Aufgabe jeder Generation – nicht nur die Aufgabe der eigens dafür angestellten Lehrer und Lehrerinnen, die den Kindern Lesen und Schreiben beibringen.⁴³ Natürlich sind auch Pfarrer und Pfarrerinnen wichtige Akteure in diesem Prozess, nicht bloß als Lehrer des moralisch Guten, sondern auch und noch mehr als Verkündiger des Evangeliums und seiner Distanz zu dieser Welt.

Im Blick auf das Abendmahl ist unter den Anstößen der jüngsten kulturwissenschaftlichen Arbeit die Einsicht wichtig, dass das kulturelle Gedächtnis nicht nur ein intellektuelles Phänomen ist, sondern auch *leibhafte* Substrate oder Objekte erzeugt, in deren praktischer Einschätzung und Handhabung es sich fortbildet, also „Denkmäler“ im weitesten Sinne des Wortes. Die Bibel ist ein solches Denkmal, und dass sie geschrieben ist, d. h. hermeneutische Kompetenz erfordert, ist ein Charakteristikum christlicher Erinnerungskultur. Sodann ist die Erkenntnis wichtig, dass viele soziale Interaktionsformen des Erinnerns nötig sind, um die nachwachsende Generation traditions- und zugleich innovationsfähig, d. h. (relativ) frei, zu eigenverantwortlichem Leben zu bilden; und dass nicht alle Formen des Erinnerns geeignet sind, die Balance von Freiheit und Bindung zu erneuern. Hier ange-

43 Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006. In RGG⁴ „Gedächtnis“ nimmt nur der religionswissenschaftliche Teilartikel, Bd. 3, Tübingen 2000, 523–526, Notiz von der neuen, mit dem Ethnologen Maurice Halbwachs einsetzenden Entwicklung (geschrieben von Jan Assmann!).

messen zu entscheiden, ist nicht einfach. Was unterscheidet beispielsweise die christliche Abendmahlsfeier, in der des Opfers des gekreuzigten Christus gedacht wird, von einer Totenfeier, in der des heldenhaften Todes von Märtyrern der „guten“ Sache mit Blutfahnen, Trommeln und Treue-Gelöbnissen gedacht wird?⁴⁴

Die liturgisch vorgesehene Antwort ist klar. In der Gemeinschaft am Tische Christi sprechen wir: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir“, und im selben Atemzug: „und deine Auferstehung preisen wir“.

4.2 Zu den theologisch bedenkenswerten Themen der Kulturwissenschaften, die hier nicht unerwähnt bleiben dürfen, gehören ihre historischen und soziopsychologischen Analysen des religiösen und überhaupt kulturellen Phänomens des *Opfers*.⁴⁵ Denn beim Abendmahl ist zwischen den Konfessionen nach wie vor strittig, ob es das Lebensopfer, das Jesus Christus am Kreuz erbracht hat, am Altar reinszeniert oder ob die Gegenwart Christi in seiner Selbstmitteilung als Gekreuzigter und Auferstandener besteht.

Der entscheidende Grund für die Ablehnung der römisch-katholischen Messfeier durch alle Reformatoren seit Luthers *De captivitate babilonica Ecclesiae* (1520) war das Verständnis des Abendmahls als Messopfer, d. h. als unblutige Wiederholung des Opfers Christi am Kreuz durch die Kirche bzw. den geweihten Priester, und die Verwaltung (auch) der nun am Altar erworbenen Verdienste und Gnadenschätze. Die theologische Begründung dieser Ablehnung lag vor allem in der Rechtfertigungslehre (*sola gratia, solo Christo, sola fide*), aber auch in der Kennzeichnung des Opfers Christi als „ein für allemal“ geschehen in Hebr 9–11.⁴⁶

Freilich wurde in der lutherischen Frömmigkeit das von Christus am Kreuz für alle Menschen erworbene Verdienst nicht nur, aber auch in der Vergeltungs- und Strafologik des juristischen Begriffs der Gerechtigkeit, d. h. im Modell Anselm'scher Satisfaktionstheorie, verstanden. So wäre freilich die Rechtsförmigkeit des Gottesverhältnisses, d. h. die Überordnung des Ge-

44 Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; hier auch Fallbeispiele: *Deutsche Opfernarrative*, 183 ff; *Erinnerung an den Holocaust*, 235 ff.

45 Vgl. Philippe Borgeaud, Art. *Opfer*, I. Religionswissenschaftlich, in: RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 570–572; Christoph Gestrinch, Art. *Opfer*, III. Religionsphilosophisch, ebd., 583–585.

46 Bekenntnismäßig fixiert in CA XXIV: BSLK 91–94; Schmalkaldische Artikel II, 2: BSLK 416–419. Vgl. Hans Jorissen, Art. *Meßopfer*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg i. B. 2009, 178–184.

setzes über das Evangelium, auf Dauer gestellt worden, wenn nicht seinerzeit das trinitarische Bild Gottes noch in Kraft gewesen wäre. Denn dies bedeutete ja, dass Christi Opfer am Kreuz kein *sacrificium* in dem Sinne war, dass eine Person A (Vater) eine andere Person B (Sohn) im Blick auf eine vor A (oder C) zu erbringende Sühne getötet hätte, sondern ein Lebensopfer, das Gott selbst „tötete“, wie es in dem Vers von Johann Rist (1641) hieß: „O große Not! Gott selbst liegt tot. Am Kreuz ist er gestorben [...]“⁴⁷ Der trinitarische Glaube und die lutherische (!) Christumystik ließen es auch zu, dass das Drama zwischen Gott und Gott so beschrieben werden konnte wie z. B. von Paul Gerhardt in „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“⁴⁸.

Beide Horizonte verblassten im Pietismus und in der Erweckung des 19. Jahrhunderts, und nun konnte, ja musste jenes Drama missverstanden werden als blutiges, gewalttätiges, Leben verbrauchendes Opfer eines unschuldigen Dritten durch Gott im Rechtsstreit mit den Sündern. Dieses sadistische Missverständnis des Kreuzestodes Christi ist auch unter „konservativen“ Christen leider häufig und ein unermüdlich wiederholtes Argument von Nichtchristen gegen das Christentum.⁴⁹ Dagegen half und hilft freilich gar nicht, wenn die Rede vom Zorn Gottes, der durch Christi Opfertod besänftigt werden musste, überhaupt für obsolet erklärt und diese (gewiss anthropomorphe) Metapher aus dem Gottesbegriff einfach ausgeschieden wird, wie im Neuprotestantismus geschehen.

Vielmehr muss man (1) Hebr 9–11 klar und eindeutig dahingehend interpretieren, dass Christi Opfer nicht deshalb vollkommener ist als die Tempelopfer, weil es Tieropfer durch ein Menschenopfer ersetzen würde, sondern weil es die religiöse Opferlogik – Sühne mittels einer Opfergabe – zum endzeitlichen Ende bringt: Diese Opferlogik ist für das Gottesverhältnis überhaupt ungeeignet.⁵⁰ Und (2) muss man ernst nehmen, dass Christus das Opfer und der Opfernde („Hohepriester“) zugleich ist: Er opfert sich selbst, indem er die tödliche Gewalt widerstandslos erleidet und so den mimetischen (und

47 Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen 80, 2; in Str. 1 von Friedrich von Spee (1628) wird „Gott des Vaters einigs Kind“ ins Grab getragen, und danach wurde im 19. und 20. Jahrhundert Str. 2 modifiziert: „Gotts Sohn liegt tot“ (schon in EKG 73, 2).

48 1647, Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen 83,1 f.

49 Repräsentativ z. B. Herbert Schnädelbach: DIE ZEIT Nr. 20, 11. 5. 2000, S. 41 f: „Die Rechtfertigung als blutiger Rechtshandel“.

50 Vgl. Frances M. Young, Art. Opfer IV. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin/New York 1995, 271–278; Ingolf U. Dalferth, Art. Opfer VI. Dogmatik, ebd., 286–293, zum exegetischen Befund 290–292.

faszinierenden!) Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt unterbricht und den Sündenbock-Mechanismus außer Kraft setzt.⁵¹ Wenn man das undifferenzierte deutsche Wort „Opfer“ richtig benutzt, muss man sagen: Christi Tod ist kein Opfer im Sinne von *sacrificium*, sondern ein Opfer im Sinne von *offertorium*, d. h. eine freie Hingabe seines Lebens für seine Mitmenschen; er ist aber auch Opfer im Sinne von *victima* seiner Mitmenschen, die ihn umbrachten, gar als Sündenbock einsetzen wollten (Joh 11,50). Christi Selbstopfer unterscheidet sich von dem auch von anderen Menschen vollzogenen Opfer ihres Lebens für andere dadurch, dass er es in der Einheit mit Gott dem Vater erbrachte. Eine Wiederholung des Lebensopfers Christi ist daher, in welcher Form auch immer, gänzlich deplatziert; das Abendmahl darf ausschließlich metaphorisch „Dankopfer“ genannt werden.⁵²

Die Herausforderung durch die religions- und kulturhermeneutische Analyse des Opfers wird in letzter Zeit nochmals intensiviert durch die phänomenologische Analyse des kulturell und auch religiös universalen Vorgangs des Tauschs von materiellen oder symbolischen *Gaben*.⁵³ Der kulturelle Sinn dieses Gabentauschs liegt in der in ihm vollzogenen gegenseitigen Anerkennung (auch als Verschiedene); ohne diese Tauschökonomie würden menschliche Gesellschaften weder in sich noch untereinander fortbestehen, sondern anarchisch zerfallen. Die auch in der Theologie jetzt intensiv diskutierte Frage lautet, ob und wie die Logik des Tauschs im Verhältnis des Christen zu Gott statthat; ein Nein als Antwort beleuchtet im Kontrast die Lehre von Rechtfertigung *gratis*, ohne verdienstliche Vorleistung oder Gegengabe, neu. Das Abendmahl lässt sich vor diesem Hintergrund als die völlig unverhältnismäßige, überschüssige, überfließende „reine Gabe“ verstehen, in der die

51 Vgl. zuletzt René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München/Wien 2002, 135–226.

52 Ausführliche Argumentation bei Walter Sparn, „Eph’ hapax“. Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 50 (2008), 216–237; dieser Aufsatz und die folgenden Aufsätze dokumentierten ein internationales und interdisziplinäres Symposium zum Thema „Opfer“. Vgl. Christoph Gestrinch, Art. Opfer, IV. Dogmatisch, V. Ethisch, in: *RGG*⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, 585–589; Reinhard Messner, Art. Opfer, VI. Liturgisch, ebd., 589–591.

53 Vgl. Heinz Mürmel, Oswald Bayer, Art. Gabe, in: *RGG*⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, 444 f.; der wohl wichtigste Autor ist der Philosoph Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*, Vendôme 1997; im Hintergrund stehen soziologische Befunde von Marcel Mauss und philosophische Überlegungen von Martin Heidegger, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Vgl. Michael Gabel, Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg/München 2007.

Ökonomie des Gabentauschs in ihrer objektivierenden Blickfixierung aufgerufen und für das Gottesverhältnis völlig außer Kraft gesetzt wird – mit der analogen Umorientierung des zwischenmenschlichen Verhältnisses auf die Feindesliebe, die ja keinen Dank zu erwarten hat.⁵⁴

Nicht nur in der evangelischen Theologie hat sich eine solche „Phänomenologie der Gabe“ entwickelt, sondern auch, ja noch vorher, in der römisch-katholischen Theologie und ihrem religionsphilosophischen Umfeld; Jean-Luc Marion war der inspirierende Autor.⁵⁵ Der anfangs beklagte ökumenische Stillstand in der Abendmahlsfrage wird jedenfalls von dieser Seite her aufgebrochen. Auch dies ist ein Zeichen dafür, dass sich die Theologie durch die Ghettoisierung im Eigenen (in Sachen „Gabe“ ist dies Eigene noch keineswegs erschöpfend beschrieben⁵⁶) schadet, dass der Austausch mit kulturhermeneutischen Initiativen sie vielmehr sowohl zum ökumenischen Dialog fähiger als auch ihres Spezifischen gewisser macht.

54 Vgl. Ingolf U. Dalferth, Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe (2005), in: Michael Gabel, Hans Joas (wie Anm. 52), 159–191; Risto Saarinen, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville 2005; Theodor Ahrens, Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell, Frankfurt a. M. 2008.

55 Jean-Luc Marion, Die Phänomenalität des Sakraments. Wesen und Gegebenheit, in: Stefan Nowotny, Michael Staudigl (Hg.), Perspektiven des Lebensbegriffes, Hildesheim 2005, 201–217.

56 Denn „Gabe“ ist „ein Urwort der Theologie“, so pointiert Oswald Bayer, Art. Gabe (wie Anm. 52), 445; das Evangelium als „kategorische Gabe“: vgl. Ders., Martin Luthers Theologie (wie Anm. 14), 53, 90, 230 und pass.