

# Das Sakrament des Tisches

## Neuere Entwicklungen in der Diskussion über die Eucharistie

von Bertram Stubenrauch

Der Artikel nimmt ausgewählte Gedanken der neueren theologischen Diskussion über das Sakrament der Eucharistie ins Visier, um sie vorzustellen und kritisch zu bewerten. Er dient einem konfessionsübergreifenden wie auch ökumenischen Interesse. In mehreren Schritten kommen unterschiedliche Perspektiven auf die ohnehin sehr komplexe Materie zur Sprache: Zunächst wird erörtert, welche Ontologie und welchen historischen Hintergrund das Phänomen des kultischen Essens und Trinkens zutage bringt. Dem fügt sich der Gedanke des Korporativen – jener der Kirche also – an und damit die Frage, wie der erhöhte Christus als Kultherr zur eucharistischen Gemeinde steht. Es wird sodann ein Blick auf den historischen Impetus der Eucharistiefeyer unter besonderer Berücksichtigung des christlich-jüdischen Gesprächs geworfen, der sich abschließend zu einem ökumenischen Ausblick weitet.

An komplexe Sachverhalte heften sich in aller Regel komplexe Interpretationen, und meistens sind die Sachverhalte deshalb so komplex geworden, weil sie sich einer besonderen Intensität des Überlegens und Deutens schon im Ursprung verdanken. So steht es auch mit dem Sakrament der Eucharistie. Es fordert alle theologischen (und eine Reihe nicht-theologischer) Disziplinen heraus und wird entsprechend differenziert beurteilt. Dogmatisch und ökumenisch brisant bleiben freilich die großen Klassiker der eucharistischen Überlieferung: Gottes- und Christusbild, das Verhältnis von Opfer und Mahl, von profan zu sakral, die Weisen der Präsenz Christi, die Würde der feiernden Gemeinschaft, das kirchliche Amt. Die folgenden Zeilen verstehen sich als kleine Replik auf Anregungen und Nachfragen in einigen neueren Veröffentlichungen.

### Essen und Trinken

In der Eucharistiefeyer wird – offensichtlich – gegessen und getrunken. Aber geht es um Sättigung, geht es um das tägliche Überleben? Bei dieser scheinbar simplen Frage setzt der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl an: „Das Tischesakrament hat seine Eigenart in der Verbindung mit den Organen, die der Nahrungsaufnahme dienen.“<sup>1</sup> Doch, so Bachl weiter, es erfolgt „ein metaphorischer Bruch. Die Zeichen Brot und Wein werden abgehoben von der realen Erscheinungsform der Jesus-Person. Denn auf der symbolischen Ebene ist erlaubt, sogar geboten, was auf der realistischen Ebene untersagt ist: eines Menschen Fleisch und Blut verzehren. Salben oder Baden ist ohne Veränderung des Vor-

---

<sup>1</sup> G. Bachl, Eucharistie. Macht und Lust des Verzehens, St. Ottilien 2008, 51 – in Anlehnung und Weiterführung an *ders.*, Eucharistie – Essen als Symbol? (ThMed 62), Zürich – Einsiedeln – Köln 1983.

ganges, ohne Abstraktion in den religiösen Gebrauch übersetzbar. Nicht so die Nahrungsaufnahme, denn deren Verlauf zielt auf die Erhaltung des Lebens und produziert dafür Zerstörung und Tod an den Elementen, die dafür aufgewendet werden. Das Ereignis der Schöpfungsfreude ist zugleich eine Aktion der Vernichtung“.<sup>2</sup>

Eucharistie zu feiern und erst recht Eucharistie zu verstehen, das setzt nach Bachtl voraus, nicht nur metaphorisch empfinden und denken zu können (wobei eine genaue Definition des Metaphorischen ausbleibt), sondern mit der Metapher sozusagen spiegelverkehrt zu hantieren. Dann freilich offenbart sich eine tiefschürfende Metaphysik des Verzehens, die sich bei Bachtl durchaus im Horizont traditioneller Seinsphilosophie bewegt, doch anstatt des bedeutungsschweren Begriffs die schlichte (und theologisch gleichwohl unerhörte) sakramentale Handlung examiniert, eben das Essen und Trinken.

Essen und Trinken im Auftrag des Sohnes: Hier gibt sich eine Ontologie des Gegenübers zu erkennen, woraus alles Lebendige fließt – wider die Allmacht selbstversessener, weil seinssaugender Gefräßigkeit:

„Gerade auf der Stufe des abstrakten Gedankens vom Einem und Absoluten setzt sich immer wieder durch, was die fressende Mystik genannt werden kann. Das Eine wird gefasst als die enterbende, verwüstende, alles an sich reißende Wirklichkeit, die nichts Unterschiedenes sein lässt. Der Sog des Einem enteignet und vernichtet die vielfältige Wirklichkeit der Welt und offenbart sich als das Grab aller Differenzen, als Nein zu allem Anderen, zu den vielen Wesen der Endlichkeit. [...] Die Atome der Welt, die Zellen des Lebens, die Funken des individuellen Bewusstseins verschwinden spurlos im Ozean der einförmigen Unendlichkeit. Diese reißt alles, was irgendwie eine Spur von Andersheit an sich hat, in sich zurück. Es gibt nur eine Dimension und eine Bewegung dahin.“<sup>3</sup>

Das Göttliche, tendenziell und außerbiblich als überwältigende Wirklichkeit gedacht, hat keinen Sinn für das Menschliche, Nicht-Göttliche, deshalb fehlt ihm der Sinn für das Eucharistische. Auch die pagane Religiosität kannte und pflegte Gottesdienste; aber waren sie sehr viel anderes als der hilflose Versuch, das Übermächtige kurzzeitig davon abzuhalten, jetzt schon zu verschlingen, was ihm ohnehin gehört, weil alles Irdische nur Fleisch und Blut für *seinen* Leib, für *sein* Leben in Fülle ist?

Eucharistie, das Tischesakrament, das Jesus-Essen: Hier gewährt das Göttliche anderen den Verzehr und anerkennt so das Geschöpf – welches nun tatsächlich davon lebt, zu verzehren und zu verdauen, weshalb es vernichten muss und sich das Vernichtete einverleibt. Der Mensch, nicht Gott, zieht das Andere in sich hinein, greift Substanz verwandelnd aus zur Erhaltung des Eigenen. Eine gefährliche Gefräßigkeit haftet der Kreatur an, die essen muss und gar keine andere Wahl hat.

Dieser Gefährlichkeit setzt sich Jesus, Eucharistie stiftend, aus: selbstlos, rückhaltlos. Er tut es mit messianischer Konsequenz und zeigt so, indem er sich entäußert bis ins unappetitlich Biologische hinein, wer er in Wahrheit ist: Gott von Gott – gerade nicht der alles Verschlingende, Seinsversessene, sondern seinsvergessen und auf diese Weise ganz frei und darauf bedacht, Quell der Freiheit auch für andere zu werden. „Die Befreiungs-

<sup>2</sup> Bachtl, Macht und Lust des Verzehens (Anm. 1), 52.

<sup>3</sup> Ebd. 50, u.a. mit einem Verweis auf entsprechende Überlegungen bei H.U. von Balthasar.

aktion des Messias setzt an im Bannkreis der Eingeweide, die alles auflösen“.<sup>4</sup> Wo die mühsam auseinander zu haltenden Seinsdifferenzen ineinander zu fallen scheinen, dort ist das Sakrament des Tisches, des heiligen Essens und Trinkens, angesiedelt. Aber, wie gesagt, „das Symbol“ ist „nicht in geradliniger Verwendung brauchbar“.<sup>5</sup> Nur spiegelverkehrt lässt sich das Unerhörte erahnen: Der Jesus verzehrende Mensch zwingt das Göttliche nicht in die eigene Substanz. Es ist – Augustinus wusste es, ebenso Albert der Große – umgekehrt, die „Essenden werden der Speise einverleibt, die sie aufnehmen“.<sup>6</sup> Aber ist diese Umkehr nicht doch wieder ein sublimer Fingerzeig, wer denn nun wirklich der Größere, Mächtigere im Essen, im Einverleiben ist? Siegt nicht erneut die totale Gottheit, unersättlich gefräßig und eines Tages gesättigt? „Nein“; die „Umkehrung verläuft asymmetrisch, denn dieses Essen hat sein Ziel nicht mehr in vernichtender Einverleibung, sondern einem Eingang, der in einen freien Lebensraum mündet, der sich öffnet, indem sich Jesus als Nahrung gibt“.<sup>7</sup> Eine „messianische Schubumkehr“<sup>8</sup> wirkt sich in der Eucharistie aus. Weil buchstäblich in den Mägen jene Bastion errichtet wird, die das bleibende Gegenüber von Gott und Mensch heiligt, lässt sich zelebrieren, woran sich jede Gefräßigkeit die Zähne ausbeißt. Die gläubige Mahlgemeinschaft weiß sich gestützt von der „paradoxen Erfahrung, dass die natürliche Ernährung schon immer auf die gegenläufige Verwehrung stößt, auf das nicht Verzehrbare, das Unverdauliche, das Wort, die Freiheit, die Liebe, das Du, das nährender ist als die nährendste Stoffwechselenergie“.<sup>9</sup>

Ebenfalls von der Phänomenologie des Essens und Trinkens her denkt Peter Trummer die Eucharistie, wobei sein Interesse weniger spekulativ denn kulturgeschichtlich orientiert bleibt.<sup>10</sup> Der Grazer Neutestamentler fasst die antike Gastmahlkultur ins Auge und macht die These stark, dass die Eucharistie primär aus deren Geistigkeit heraus zu interpretieren sei. Trummer betont Jesu Gastgeberrolle nicht nur im Blick auf das so genannte letzte Abendmahl, sondern auch im Rahmen vieler vorangehender Tischgemeinschaften, in denen sich gespiegelt habe, was Gottes Reich bedeutet: befreite Gemeinschaft unter Gleichen. Nach Jesu österlichem Weggang – der freilich zu einer neuen Art seiner Gegenwart führte – habe sich die örtliche Hausgemeinde selbst als Gastgeberin des eucharistischen Mahles verstanden. Ihr kommt demnach alle Freiheit zu, dem Glauben an den Erhöhten in verschiedenster Feiergestalt Ausdruck zu verschaffen.

Traditionelle dogmatische Engführungen – wofür exemplarisch das scholastische Erbe steht – möchte Trummer überwinden. Seines Erachtens hat die frühe Kirche weder auf die Realpräsenz Jesu in den Gestalten von Brot und Wein besonderen Wert gelegt noch daran gedacht, den Vorsitz der Feier exklusiv an ein bestimmtes Amt zu binden. Alles Statische, Definierte, Dogmatisierte, ontisch Substanzialisierte weist Trummer im Blick auf die Anfänge der eucharistischen Reflexion zurück, um freilich dann die erschaute, ur-

<sup>4</sup> Ebd. 119.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd. 120.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd. 122.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Vgl. P. Trummer, „Das ist mein Leib“. Neue Perspektiven zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2005; vgl. auch ders., „... dass alle eins sind!“ Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2001.

sprüngliche Beweglichkeit für die Gemeinden von heute zu reklamieren. Sie sollen als neue Hauskirchen die Freiheit des Geistes und die entsprechende liturgische Spontaneität zeigen. Denn auch damals „waren die anfallenden Funktionen gemäß den vorhandenen Charismen wahrzunehmen, nicht nur nach dem Vermögen, obwohl der Tischsegen und damit die eigentliche Eucharistie schon aus Anstandsgründen nur von den Gastgeber/inne/n gesprochen werden konnte bzw. von jenen, die ausdrücklich dazu eingeladen wurden“.<sup>11</sup>

In welcher Umgebung fanden die frühchristlichen Abendmahlsfeiern statt? Die Antwort erfolgt mit dem antiken Architekturhistoriker Vitruv, der die Eigentümlichkeiten und die Ausstattung eines typisch römischen Hauses beschrieben hat. Obwohl Trummer vor generalisierenden Folgerungen warnt, scheint für ihn evident zu sein, dass mit dem architektonischen und sozialen Ambiente des antiken Hauses auch das Wir-Gefühl derer bestimmt wurde, die sich dort zur Liturgie trafen. Der Grazer Bibelwissenschaftler bricht in diesem Zusammenhang eine Lanze für die Bedeutung der weiblichen Bewohnerschaft; man stoße „immer wieder auf die unersetzliche Funktion von Frauen, während den uns vertrauten Ämtern zunächst nur eine bescheidene Bedeutung zukommt“.<sup>12</sup> Diese seien im Hintergrund geblieben, weil „all das, was an den baulichen und sozialen Strukturen der antiken und frühchristlichen Häuser in Momentaufnahme sichtbar“ wird, „noch keinen exponierten Amtsbegriff“ ermöglicht hat, „zumal das Christentum von Anfang an eine egalitäre, geschwisterliche Gemeinschaft war“.<sup>13</sup>

Mit dem Ideal gleichberechtigter Gemeinschaft lässt Trummer die zentralen „vier Worte“ Jesu transparent werden: „Das ist mein Leib“.<sup>14</sup> Was bedeuten sie? Man muss sie polysem auffassen. Das heißt: Klare Zuordnungen, etwa in Richtung Brot und Wein, sind unzulässig. Dafür tritt, mit Hilfe von Einsichten „heutiger Sprachwissenschaft“,<sup>15</sup> die Metapher umso machtvoller auf den Plan – wobei auch hier deren genaue Funktion ungeklärt bleibt. Deutlich werde aber, so Trummer, dass sich das Leib- und Blutwort nicht nur auf Brot und Wein, sondern auf das ganze eucharistische Geschehen und vor allem auf jene bezieht, die daran teilhaben und ihm allererst Bedeutung zuschreiben.

„So betrachtet sind auch die Eucharistietexte des Neuen Testaments immer schon um einiges weiter und umfassender zu sehen, als es die spätere begriffliche und substanzhafte Aufspaltung in Leib und Blut bzw. Fleisch und Blut jemals in den Blick bekommen konnte. Das mittelalterliche Denken suchte sich an Dingen, Sachen (lateinisch *res*) und den Kategorien des Raumes festzumachen. Aus dem Blick geriet die ursprüngliche Metaphorik der biblischen Redeweise, ihre Funktion als Qualitätsbeschreibung von Handlungen, denen gerade die semitischen Sprachen besondere Aufmerksamkeit schenken. [...] Folglich kann gar nicht mehr nur das Objekt Brot als solches gedeutet werden (nicht einmal bei Matthäus), sondern das ‚dies ist‘ verweist vor allem auf die Bedeutung der Handlungen und der handelnden Personen

---

<sup>11</sup> Trummer, *Das ist mein Leib* (Anm. 10), 68.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd. 142.

<sup>15</sup> Ebd. 146.

im Segnen, Teilen und miteinander Essen und Trinken, welches den Leib Christi aufbaut, mit dem Jesus sich realsymbolisch identifiziert.“<sup>16</sup>

Man hat in der Tat über die Jahrhunderte hinweg den kommunikativen Handlungscharakter der eucharistischen Feier kaum mehr betont und zu sehen verlernt, dass sich im heiligen Reden und Tun selbst, in der rituellen Wort-Gebärde also, nicht erst mit seinem Ergebnis (sprich der verwandelten Gestalten) der erhöhte Christus gegenwärtig setzt. Hier kann und wird der Rekurs auf das antike Sozialwesen und die moderne Sprachwissenschaft wertvolle Dienste leisten. Allerdings beantwortet Trummer die diffizile, jedem Eucharistiediskurs inhärierende hermeneutische Frage, welcher Grad an dogmatischer Valenz den verschiedenen Denkschulen innewohnt, archäologisch. Wo zeigt sich der strahlende Anfang und wo beginnt verformende Ideologie? War es die Dogmatik, die sich zuerst, wie Trummer darlegt,<sup>17</sup> den Mysterienreligionen und später der Metaphysik geöffnet hat, um wie ein trojanisches Pferd in den Frieden der ursprünglichen Metaphernseligkeit einzufallen? Dass die biblischen Texte und damit die Fakten, die sie schildern, polysem sind, ist ein unbestreitbarer Sachverhalt, aber gerade deshalb bedürfen sie der vielfältigen Perspektive – zu der nun einmal auch die philosophische, rational definierende, dogmatisch normierende gehört. Wenn man sie zugunsten sehr berechtigter, sehr willkommener Neuansätze beiseite schiebt, führt der Eucharistiediskurs schnell zu unzureichend argumentierten Fundamentaloptionen ekklesiologischer Art, wie sich das am Ende von Trummers Buch zeigt:

„Auch und gerade das Miteinanderessen im Geist und Namen Jesu ist grundsätzlich offen zu halten für andere, seien es Glaubende oder sogenannte Ungläubige. Und keine Kirche oder kirchliche Gruppierung kann die Gemeinschaft mit dem Leib Christi als ausschließlichen Besitz für sich beanspruchen, sondern hat sich vor allem in Solidarität mit allen Gliedern seines Leibes zu üben. [...] Alle berechtigten kirchenamtlichen Erwartungen sind als Bitten und Hinweise anzusprechen. Diese können jedoch dem Gewissen und den Entscheidungen der Teilnahmewilligen nicht vorgreifen, werden aber die Verbindlichkeit und Konsequenzen einer eucharistischen Mahlgemeinschaft nachhaltig einmahlen.“<sup>18</sup>

Auch der evangelische Exeget Jens Schröter hebt auf die form- und ideenbildende Kraft des antiken Gastmahls ab.<sup>19</sup> Und auch er zieht die antiken Mysterienkulte als Schlüssel zur Interpretation der sich dogmatisch vergewissernden christlichen Eucharistiefeyer heran. Aber es geschieht eine Spur behutsamer. So weist Schröter auf Ungleichzeitigkeiten hin, die es beispielsweise zwischen der frühen kirchlichen Glaubensreflexion und dem antiken Mithraskult gab. Dieser habe für die neutestamentlichen Zeugnisse schon deshalb keine Rolle gespielt, „weil seine charakteristischen Mysterien vor 100 n. Chr. nirgends belegt sind“.<sup>20</sup> Erhellend für die Diskussion ist ein sozusagen impliziter Hinweis Schrö-

<sup>16</sup> Ebd. 146 f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 147–156.

<sup>18</sup> Ebd. 181.

<sup>19</sup> Vgl. J. Schröter, *Nehmt – esst und trinkt. Das Abendmahl verstehen und feiern*. Unter Mitarbeit von N. Schumann, Stuttgart 2010, 131–136.

<sup>20</sup> Ebd. 137.

ters: Er unterscheidet zwischen Abhängigkeits- und Analogieverhältnissen. Abhängigkeitsverhältnisse müssten nachweislich einen inneren, genetischen Zusammenhang der Gedanken zeigen. In diesem Fall, so wäre aus meiner Warte zu folgern, müsste man die Eucharistie sehr viel entschiedener religionsgeschichtlich deuten. Bei Analogien steht die Sache anders. Es können Vergleichbarkeiten bestehen, ja verblüffende Ähnlichkeiten, aber die Gedanken fallen nicht in eins. Nach Schröter trifft für die Eucharistie im Besonderen zu, was für die Ausbildung der christlichen Lehre im Allgemeinen gilt: Das Evangelium wurde kontextuell wahrgenommen und durch diesen Vorgang zugleich von Kontexten abgehoben.<sup>21</sup> Insofern – füge ich hinzu – vermag die antike Mahlgestalt weder in ihrer profan häuslichen (oder auf dem Vereinswesen gegründeten) noch mysterienhaft-kultischen Erscheinung die Sinngestalt der christlichen Eucharistiefeyer zureichend aufzuhellen. Doch dazu später mehr.

### Er und wir – wir und Er

Wer Eucharistie feiert, tut das nicht allein, denn Liturgie ist auf Gemeinschaft angelegt. Dennoch weist die katholische eucharistische Frömmigkeit der vergangenen Jahrhunderte eine stark individualistische Note auf. Auch in der orthodoxen Spiritualität gibt es diesen Strang, wie eine Bemerkung des rumänischen Systematikers Dumitru Staniloae zeigt:

„Ein jedes Glied unseres Leibes wird durch die heilige Kommunion mit Christus vereinigt und dadurch zu einem Glied Christi; in jedem ist der Heilige Geist, der in den Gliedern Christi wirkt und aus ihnen strahlt. Christus ist zum Subjekt meiner Glieder geworden und wirkt durch sie. Aber bin ich mir überhaupt dessen bewusst, dass ich diese Ehre empfangen und nicht mir selbst gebe und dass ich mich also mit Christus nicht verwechseln kann? Ich mache das, was Christus macht, und er, was ich mache, aber die letzte Kraft dafür liegt in Christus und nicht in mir.“<sup>22</sup>

Das Individuelle, Innerliche wird freilich vom Korporativen überwölbt. Denn Eucharistie ist Leibwerdung und kann aus orthodoxer Sicht synergistisch (Gott und Mensch wirken zusammen), aus katholischer relational (Gott und Mensch begegnen sich) und aus protestantischer justifikatorisch (Gott und Mensch versöhnen sich) akzentuiert sein. In jedem Fall wäre eine Eucharistietheologie ohne das Wissen um den ‚mystischen Christusleib‘ als heiliger Verbund undenkbar; eine Reihe neuerer Studien setzt nachgerade bei diesem Theologumenon und der ihm entsprechenden Geistigkeit an.

Da ist zunächst der Jesuit Henri Boulad zu nennen. Seine Argumentation speist sich aus der spirituellerfassten Tiefe des eucharistischen Mysteriums, welches für ihn die Kommunion mit allen Menschen dieser Erde sowie mit dem ganzen Universum auf der Basis der Kommunion mit dem „persönlichen Gott“<sup>23</sup> ermöglicht. Den Leib Christi zu empfangen bedeutet für Boulad, aus der Intensität der individuellen Frömmigkeit heraus

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 140, mit Hinweisen auf Justin und Tertullian.

<sup>22</sup> D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens (Edition Cardo 124), Köln 2004, 22 f.

<sup>23</sup> H. Boulad, Der Mystische Leib. Kosmischer Zugang zur Eucharistie, Salzburg – Wien <sup>3</sup>2005.

die eigene Person auf Welt und Mitmensch hin zu entgrenzen, damit die universale Reichweite der Christus-Realität Gestalt gewinnt. Zugleich wird eine Weltsicht gefördert, für die menschliche Grundgebärden ein sprechendes Zeichen für das göttliche Wirken sind: „Wenn Gott reine Liebe ist, was uns das johanneische Schrifttum immer wieder bestätigt, dann ist ausnahmslos jede Nahrung, die in Liebe und Freundschaft miteinander geteilt wird, Kommunion mit diesem Gott der Liebe und deshalb ein heiliges Tun.“<sup>24</sup> Boulad fordert keine liturgischen Veränderungen, auch um die biblischen oder dogmatischen Baugesetze der Feier ist es ihm nicht zu tun. Was er möchte ist angesichts der vielfältigen Schätze der Überlieferung und ihrer geistlichen Valenz die Weitung des Horizonts: Der im Gottesdienst empfangene Christusleib verpflichtet gleichsam zur Sakralisierung des Universums, welches die Liebe Christi spiegelt und zugleich durch sie verwandelt werden soll. Größtes Zeichen und gleichsam natürliches Vehikel in diesem mystischen Prozess ist die Liebe zwischen Mann und Frau:

„Bei dieser Vereinigung geht es um das Christumysterium, in das wir auch während jeder Eucharistiefeier hineingenommen werden. Wenn wir Geschehen und Bedeutung der Eucharistie noch nicht verstanden haben, dann wird uns auch das Wesen der menschlichen Liebe unerforschlich bleiben – und umgekehrt: Solange uns noch Liebesprobleme zu schaffen machen, solange werden wir Schwierigkeiten mit dem eucharistischen Verständnis unserer Messe haben. [...] Solange nicht jeder Liebesakt eine Eucharistie ist und solange nicht jede Eucharistie die Dimension der menschlichen Liebe mit einbezieht, solange werden sich diese beiden Mysterien nicht vereinen können. Das aber müssen sie, weil sie wesenhaft ein- und dasselbe sind.“<sup>25</sup>

In Anlehnung an ein erstaunliches Wort von Henri de Lubac, wonach es dem Sakrament „eigen“ sei, „zu verschwinden“, bündelt Boulad seine Theologie in die These: „Der physische Leib [Jesu – B. St.] führte zum eucharistischen Leib, der eucharistische Leib führt zum mystischen Leib.“<sup>26</sup> Im Namen der Eucharistie wird zur spirituellen Überschreitung der Eucharistie aufgerufen: Das Sakrament mit der verwandelten *species* ist nur Mittel zum Zweck, ist der von Gott gegebene heilige Impetus zum Gang ins Weite, wie auch die Menschheit Jesu nicht selbst das Ende der Wege Gottes bedeuten konnte. Entscheidend bleibt die Sammlung; entscheidend bleibt die Verwandlung, die universale Leibwerdung des Gottessohnes und aller, die zu ihm gehören. Und entscheidend bleibt, sich spirituell dieser Zielsetzung bewusst zu werden:

„Unser geistiges, unser inneres Auge muss auf die letztgültige Wirklichkeit des Mystischen [sic!] Leibes gerichtet sein, wir müssen das Verlangen entwickeln, zu ihm hinzustreben und in ihn hineinzuwachsen. Für die beiden anderen, den physischen wie den eucharistischen Leib, dürfen wir zweifellos viel Zuneigung bewahren, doch müssen wir, im Erkennen der Wahrheit, zugleich unseren Ablösungswillen entwickeln. [...] Unser geistiger Blick und unser verstehendes Herz sollten sich stets nach vorn orientieren, hin zum endgültigen Leib Christi, der die Gesamtheit aller Menschen und des Universums in sich eingliedern und in

<sup>24</sup> Ebd. 36.

<sup>25</sup> Ebd. 42 und 44.

<sup>26</sup> Ebd. 193.

der vollendeten Liebe vereinen wird – aber in der Liebe des persönlichen Gottes zur Einzelperson“.<sup>27</sup>

Boulad arbeitet theologisch und sprachlich mit überbordender visionärer Kraft und Bilderfreude. Er appelliert, will aufrütteln, will anrühren. Die eher nüchterne Dogmatikerschar mag hier eine frühe Grenze spüren, doch liegt in einer Theologie dieser Art eine große Chance: Es wird der Versuchung gewehrt, das Sakrament einem bestimmten kirchlichen oder theologischen Systemstreben unterzuordnen, worin es nur noch ‚Element‘, nicht mehr sprengende geistliche Kraft sein kann und deshalb als theologisch-abstraktes Denkstück unversehens zum konfessionalistischen Schibboleth wird. Die vorhin von mir geäußerte Kritik an ekklesiologischen Bescheiden bei Peter Trummer taucht von daher in ein milderes Licht.

Eucharistie als Leibwerdung – bei feministisch orientierten Theologen und Theologinnen tritt dieser Gedanke konkret geerdet und ungeschönt realistisch auf, so bei Andrea Bieler und Luise Schottroff.<sup>28</sup> Ihr Argumentationsgang ist betont anthropozentrisch angelegt; er ist außerdem von der theologischen (mir persönlich nicht plausiblen) Vorentscheidung markiert, über Gott geschlechtergerecht oder wenigstens geschlechtsneutral zu reden. Auf diesem Hintergrund fallen sehr klare, aber auch provokante Worte: „Es ist Zeit anzuerkennen, dass wir uns selbst – das heißt unsere Körper – zum Abendmahlstisch bringen.“<sup>29</sup> Die schon für das jüdische Kultempfinden leitende Theologie der Erinnerung, die im so genannten Wiederholungsbefehl Jesu anklingt (sei er historisch, sei er es nicht), verlagert sich bei Bieler und Schottroff von der Ebene der pneumatisch-ekklesialen Zuständigkeit auf die konkrete Leib-Existenz der Feiernden. „Unsere Körper sind ‚archäologische Stätten‘, die unzählbare Erinnerungen in sich bergen: Erinnerungen der Lust und Ekstase ebenso wie Erinnerungen an Krankheit und Schmerz, freudige Erinnerungen daran, gefüttert und genährt worden zu sein ebenso wie Erinnerungen von Hunger, Gewalt und Entfremdung.“<sup>30</sup>

Einmal mehr wird der Leib-Christi-Begriff metaphorisch interpretiert, ohne dass eine eigene sprachwissenschaftliche Klärung unternommen wäre. Allerdings leuchten Fallbeispiele das Gemeinte aus: Da deutet etwa ein schwerkranker Pastor während der Liturgie mit den Abendmahlsworten auf sich selbst und erklärt, der Leib Christi habe Aids. Die Autorinnen sprechen von einer „verkörperte(n) Metapher“<sup>31</sup>: Die Gestalt der je eigenen, höchstpersönlichen biopsychischen Daseinserfahrung samt der in ihr gesammelten Geschichte von Hoffnung und Enttäuschung wird zur lebendigen Manifestation des Christusleibes, der sich eucharistisch jedem Menschen als Leib- und Leidwesen anverwandelt. Die Eucharistie- bzw. Abendmahlfeiernden erfahren eine Aufwertung als „sprechende Körper“<sup>32</sup>; dabei ist viel von Gefühlen und intimer Betroffenheit die Rede. In sachter Anlehnung an Paul Ricœur lassen die Autorinnen dann doch erkennen, dass sie die Meta-

<sup>27</sup> Ebd. 193 f.

<sup>28</sup> Vgl. A. Bieler; L. Schottroff, *Das Abendmahl. Essen, um zu leben*, Gütersloh 2007.

<sup>29</sup> Ebd. 186.

<sup>30</sup> Ebd. 187.

<sup>31</sup> Ebd. 190.

<sup>32</sup> Ebd. 191.

pher als Stimulans für Phantasie und Imaginationskraft schätzen: Das Bildwort ‚Christusleib‘ ermuntere zur theologischen Mehrdeutigkeit, zur freien poetologischen Aktion, gebe schließlich den Mut, Meinungsverschiedenheiten nicht nur zu tolerieren, sondern zu pflegen. Sie sollen die schier unermessliche Bandbreite menschlicher Leibwelten ausleuchten, aber auch „der kritischen Dekonstruktion von Hierarchien“ dienen, um „von einem pervertierten Verständnis von Einheit und von Gemeinschaften bzw. Organisationen als geschlossenen Systemen“ wegzukommen. Denn: „Neben der Aufgabe der kritischen Interpretation können Metaphern unsere Vorstellungskraft im Gottesdienst inspirieren. Wir können metaphorisch über den Leib Christi in einer Weise reden, die unsere Körperlichkeit anerkennt, ohne die Wirklichkeit der tatsächlichen Körper verschwinden zu lassen.“<sup>33</sup>

Den Christusleib machen die eucharistischen Gaben, das feiernde Gottesvolk insgesamt und eben die vielen Individuen kenntlich, in deren Körper-Persönlichkeiten die Christus-erinnerung ihr je konkretes, biografisch aufgefächertes Forum hat. Das Zusammenspiel dieser Leib-Dimensionen schreibt der heiligen Feier eine „sakramentale Durchlässigkeit und eschatologische Imagination“<sup>34</sup> ein: „Sakramentale Durchlässigkeit bedeutet, dass physische Dinge und Handlungen wie Essen und Trinken zu Mitteln werden können, Gott die Heilige, die [sic!] das eucharistische Leben hervorbringt, sichtbarer zu machen.“<sup>35</sup> Sakramentale Durchlässigkeit und eschatologische Imagination also: Im Namen dieser akademischen Kunstbegriffe misst für Bieler und Schottroff das sakramentale Geschehen einen Raum der geisterfüllten Utopie aus, die in dem Maß Wirklichkeit wird, als sie sich in der alltäglichen Lebens- und Leidensgeschichte von Frauen und Männern inkarniert. Aber damit erfüllt das Sakrament noch nicht seinen Zweck, denn nicht das Leiden, sondern die Überwindung des Leids ist zu feiern. Dazu bedarf es der Kraft, einen proleptischen, hier und jetzt wirksamen Gegenentwurf angesichts von Entfremdung und Bedrohtheit zu wagen. Die Substanz des Sakraments geht jeweils neu von der liturgischen Feier auf die Imaginationskraft der Feiernden über, die durch ihren geistlichen Austausch das Leben der kommenden Welt mental wie existenziell antizipieren. Insofern erscheint die Liturgie als ein primär deiktischer Vorgang, welcher zunächst auf den Kreis der Feiernden und erst dann – über sie und ihre lebensweltliche Ortsbestimmung vermittelt – auf das Göttliche weist: „Von Schmerzen gezeichnete Körper werden am Abendmahlstisch in auferstandene Körper verwandelt, in Körper, die tatsächlich Tempel des Heiligen Geistes sind (1 Kor 3,16), erfüllt von göttlichem Leben. Brot, das den Armen in einer globalisierten Ökonomie gestohlen wurde, Brot, das die Spuren des Todes trägt, wird in das Brot des Lebens verwandelt, ein Brot, das ewiges Leben gibt.“<sup>36</sup>

Ohne die Sprengung der tradierten biblischen Gottesrede und ohne die subjektzentrierte Verlagerung realpräsentischer Auffassungen der eucharistischen Christusgegenwart kommt der protestantische Systematiker Michael Welker aus.<sup>37</sup> Auch er macht deutlich, dass die Elemente und der rituelle Vollzug des Abendmahls „sich nicht selbst genügen“,

---

<sup>33</sup> Ebd. 193.

<sup>34</sup> Ebd. 17.

<sup>35</sup> Ebd. 17.

<sup>36</sup> Ebd. 20.

<sup>37</sup> Vgl. M. Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, Gütersloh <sup>2</sup>2004.

denn die Feier bleibt „auf die versammelte Gemeinde, auf das Wort der Verkündigung, auf die ausdrückliche Erinnerung Christi und die Erläuterung dieses Geschehens“<sup>38</sup> angewiesen. Welker unterstreicht – erklärtermaßen um Überzeugungen der lutherischen Tradition bemüht – die Lehre von der eucharistischen Realpräsenz Jesu Christi kräftig, vermeidet es aber, dies auf Kosten der um den Altar versammelten Gemeinde zu tun. *Sie* ist Christi Leib; aber sie ist es durch das Wort, und sie ist es durch Brot und Wein. In der liturgischen Feier vergegenwärtigt sich der ganze, das heißt der in allen soteriologischen Facetten wahrzunehmende Christus „als der erinnerte vorösterliche Jesus, als der verkündigte Gekreuzigte, als der bezeugte Auferstandene und als der erwartete Menschensohn“.<sup>39</sup>

Trotz der Gemeinschaft stiftenden Wirkung des durch Wort und Sakrament vergegenwärtigten transzendenten Mahlherrn arbeitet Welker – wiederum in gut lutherischer Manier – dessen bleibendes Gegenüber zur Gemeinde heraus. Es gibt ein „Zugleich von sinnenfälliger Nähe und Unverfügbarkeit des Erhöhten“<sup>40</sup>, eine Interferenz von Geschenk und Entzug: Geschenk, weil es Christus ausmacht, Hingabe zu sein; Entzug, weil der Mensch als Sünder dieses Geschenk nicht will und erst durch seine Rechtfertigung dessen Größe erahnt. „Das Abendmahl feiert die segensreiche und siegreiche Überwindung des Widerstands der Menschen gegen Gottes Gegenwart und die damit verbundene festliche, friedevolle Gemeinschaft der Menschen miteinander, indem Christi Hingabe für die Menschen durch Brot und Wein sinnfällig vergegenwärtigt wird.“<sup>41</sup> Die *Personalpräsenz* Christi, von der die Abendmahlsgemeinde lebt, verdichtet sich während der Feier zur eigentlichen *Realpräsenz*, die zum umfassenden bergenden Raum, buchstäblich zur neuen, heiligen Umgebung der Gläubigen wird. Diese wissen sich so – Liturgie feiernd – nicht mehr nur auf ‚Elemente‘ verwiesen, die Christus bezeugen, sondern erkennen an Brot und Wein, wo sie selbst als mit Gott versöhnte Kommunität verortet sind. Auf diese Weise real in Christus beheimatet, vermag die Gemeinde frühere Engführungen ihrer Abendmahlsfrömmigkeit zu korrigieren. Das ist erstens die „Fixierung auf ‚die Elemente‘ an sich – ohne Perspektive auf das gesamte Mahlgeschehen und die personale Präsenz Christi“; und das ist zweitens die „Fixierung auf eine abstrakte ‚Allgegenwart‘ Christi (*Ubiquität bzw. Omnipräsenz*) – ohne klare Perspektiven auf Wort, Sakrament und personale und reale Gegenwart Christi“.<sup>42</sup>

Dem Ansatz Welkers seien einige Gedanken aus der voluminösen Habilitationsschrift „Person und Transsubstantiation“ von Stefan Oster zur Seite gestellt.<sup>43</sup> Personalpräsenz – Realpräsenz: Oster versucht die innere Verknüpfung beider Dimensionen durch ein neu gedachtes Zueinander scholastisch-ontologischer und neuzeitlich personalistischer Kategorien zu beschreiben. Etwas vereinfacht gesagt: Objektives Sein (das Dinghafte) soll verträglich werden mit subjektiver Überzeugung (das Relationale). Entsprechend mag

---

<sup>38</sup> Ebd. 99.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd. 100.

<sup>41</sup> Ebd. 101.

<sup>42</sup> Ebd. 102; Klammer und Hervorhebung im Original.

<sup>43</sup> Vgl. S. Oster, *Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg – Basel – Wien 2010.

Oster den Substanzbegriff des Mittelalters nicht als Konkurrenz zur modernen Rede von der Person begreifen. Steht es, fragt er, nicht umgekehrt, und zwar so, dass „die Person *als* Wesen der Beziehung gerade *als solches* zugleich als *Inbegriff der Substanz*, die *in sich gründet*“ gelten darf?<sup>44</sup> Mit einem hohen Gedankenaufwand im Rückgriff auf H.-G. Gadamer, C.S. Lewis und immer wieder Thomas von Aquin wird dieses Anliegen entfaltet. Dabei ist auf „die heile Person [die substanzuell *sie selbst* sein darf – B. St.] als dem grundlegenden Interpretationsparadigma für alles Wirkliche“,<sup>45</sup> also auch für die Beschreibung der eucharistischen Wesensverwandlung abgezielt: Noch nicht konsekriert sind Brot und Wein gegenständlich, dinglich bestimmt. In der eucharistischen Feier aber verändert sich die Lage; ist nämlich „das, was im tieferen Sinn *wirklich* ist, insofern es als Selbstverhältnis subsistiert, die Person in ihrer Einheit von Selbstsein und liebendem Selbstvollzug, dann werden die Gaben erst durch die personale Gegenwart des Herrn im vollsten Sinn *transsubstantiiert*, das heißt, sie werden jetzt in die Substanz schlechthin verwandelt. In ihnen *subsistiert* der eucharistische Christus in seinem liebenden Selbstvollzug als Selbsthingabe, als *relatio subsistens*, jetzt in der konkreten Weise des Weggegeben-Seins an die Brot- und Weingestalt. Und zusammen mit ihm und durch ihn ermöglicht subsistiert im eucharistischen Brot Ecclesia-Maria als *geschaffenes Worin* der göttlichen Gegenwart“.<sup>46</sup> Das hochpersonale Geschehen der Hingabe sowohl von göttlicher wie von menschlicher Seite verleiht dem eucharistischen Mysterium die Substanz. Denn das Substanz-Sein der Person, sprich: das Substanz-Sein der heilen Person wird identisch gedacht mit der „Subsistenz als In-Sich-Gründen“, welche „zugleich die grundlegende Weise des In-Beziehung-Seins ist“.<sup>47</sup>

Derart spekulativ aufgestellt, greift Oster auf die in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geführte Debatte um die eucharistietheologischen Begriffe Transsignifikation und Transfinalisation zurück. Im Sinne der Enzyklika *Mysterium fidei* Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1965 wertet er diese Wortwahl als hilfreichen Versuch, die Transsubstantiationslehre neu zu verstehen, wobei er zugleich seinen eigenen Denkweg bestätigt sieht: „Der Glaube der Kirche im Blick auf die Eucharistie ist *als Transsignifikation und als Transfinalisation* der eucharistischen Gaben vom gläubigen Menschen her ein *Mitvollzug* der ursprünglichen Transsubstantiation von Gott her. [...] Man kann daher sagen: Recht verstanden sind die Transfinalisation und Transsignifikation *die gläubige Affirmation* der schon geschehenen und immer neu sich ereignenden Transsubstantiation“.<sup>48</sup>

Sind, so könnte man fragen, die unterschiedlichen ‚Ontologien‘ damals und heute tatsächlich nahtlos miteinander kompatibel? Und ist bei Oster ausreichend geklärt, ob der theologisch behauptete Sachverhalt – die Wesensverwandlung – von den Gläubigen epistemisch *entdeckt* oder performativ *bewirkt* wird? Auch die Leistungsfähigkeit des Glaubens im Blick auf das Objektive und das Subjektive bedürfte im Kontext des litur-

<sup>44</sup> Ebd. 20; Hervorhebungen im Original.

<sup>45</sup> Ebd. 579.

<sup>46</sup> Ebd. 579 f; Hervorhebungen im Original.

<sup>47</sup> Ebd. 582.

<sup>48</sup> Ebd. 633; Hervorhebungen im Original.

gisch grundlegenden und unverzichtbaren *Gegenübers* von Geber und Beschenkten einer weiter vertieften Sicht.

## Dem Ursprung Zukunft geben

Was die historische Herkunft des eucharistischen Geschehens, das heißt die Frage nach dem Stiftungshandeln Jesu betrifft, so scheint zur Stunde ein Konsens in weiter Ferne zu liegen. Aber lässt sich an dem Vorurteil festhalten, dass die frühe Kirche kreativer gewesen sein soll als Jesus selbst? Es hält sich, auf dünner Datenbasis, hartnäckig: „Historisch ist nicht zu ermitteln, was sich in der letzten Nacht vor Jesu Tod im Kreis der Jünger ereignet hat und welche Worte von Jesus tatsächlich gesprochen wurden. Die uns dazu vorliegenden Überlieferungen gehen zu weit auseinander. Es ist eher unwahrscheinlich, dass die Deuteworte zu Brot und Wein, in welcher Version auch immer, von Jesus stammen. Sie sind mit großer Wahrscheinlichkeit erst in einer nachösterlichen Gemeinde entstanden.“<sup>49</sup>

Historische Fragen, die freilich dann ins Grundsätzliche gehen, haften auch an dem Problem, ob das letzte Abendmahl Jesu ein Passahmahl gewesen ist und ob es legitim sei, die Anfänge der Eucharistiefeyer – und damit ihren theologischen Gehalt – auf diesem Hintergrund zu lesen. Für Andrea Bieler und Luise Schottroff ist die Frage „nicht zu beantworten“<sup>50</sup>; sie mutmaßen aber – wohl aus der Hermeneutik des Verdachts heraus – ein gewisses taktisches Interesse im frühen Christentum, so zu denken.<sup>51</sup> Hingegen nimmt der bereits genannte Exeget Jens Schröter eine vermittelnde Position ein. Er hält das neutestamentliche Konvolut der einschlägigen Texte für zu schwach, um Näheres und Sicheres zu sagen, doch könne ein Anhalt „darin gesehen werden, dass das Mahl als ein für die Konstitution der nachösterlichen Gemeinschaft grundlegendes Ereignis betrachtet wird“.<sup>52</sup> In den Berichten der Evangelien, so Schröter, sei zwar von Passah-Vorbereitungen die Rede, aber das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern lasse selbst „keine spezifischen Merkmale eines Passah-Mahles“<sup>53</sup> erkennen. Ich frage mich, warum die Evangelien einen Vorgang ausführlich hätten beschreiben sollen, der zumindest im jüdischen Umfeld ihrer Zeit ohne weiteres geläufig war. Kam es ihnen nicht entscheidend auf das Neue an, das im Traditionellen heranwuchs? Bekanntlich rücken sowohl die Synoptiker als auch das Johannesevangelium trotz voneinander abweichender Daten die Eucharistie in den Lichtkegel des jüdischen Passah-Mahles. Und was den Anstoß Jesu betrifft, durch den das Neue ins Dasein trat, so leuchtet mir die Argumentation von Thomas Söding ein, wonach gerade die Streuung der Interpretationen auf eine historische Vorgabe schließen lässt; sie ist genuin jüdisch geprägt: „Durch das Paschamotiv wird das Letzte Abendmahl nicht nur in der Geschichte Jesu, sondern in der Geschichte Israels tief verwurzelt.

<sup>49</sup> H. Fischer, *Gemeinsames Abendmahl? Zum Abendmahlsverständnis der großen Konfessionen*, Zürich 2009, 47.

<sup>50</sup> Bieler; Schottroff, *Abendmahl* (Anm. 28), 23.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 23; Anm. 15.

<sup>52</sup> Schröter, *Nehmt – esst und trinkt* (Anm. 19), 51.

<sup>53</sup> Ebd. 43.

Gleichzeitig nimmt es die Hoffnung Israels auf den messianischen Exodus auf und entspricht darin der Hoffnung Jesu auf das Reich Gottes. Jenseits aller Datierungsfragen ist dies der theologische Sinn, das letzte Mahl Jesu als neutestamentliches, christologisches Passamahl zu feiern“.<sup>54</sup>

Genauerer Wissen darüber ist dem jüdisch-christlichen Dialog verdankt, über dessen eucharistietheologische Konsequenzen sich Michael Haarmann akribische Gedanken gemacht hat.<sup>55</sup> Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht das Motiv des „Gedenkens“: Passah-Mahl und Abendmahl – beide waren „Mahlfeiern des Gedenkens“.<sup>56</sup> Von hier aus gibt Haarmann der Überzeugung Kontur, dass sich das Abschiedsmahl Jesu weder im Ursprung noch im Fortgang der dogmatischen Reflexion von den antiken Mysterienkulten her verstehen lasse, sondern allein aus der geschichtlich konstituierten Gottesfrömmigkeit Israels. Immerhin ist das Gedenken eine Kategorie des *Bundes*; die Wiederholung – „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24; Lk 22,19) – inhäriert dem Wesen einer Erinnerungsfeier, die auf Geschehnisse statt Mystizismen zielt. Es gehe beim urchristlichen Herrenmahl freilich auch nicht „um ein Totengedächtnis des verstorbenen Jesus im Sinne hellenistischer Totengedächtnisfeiern [...], sondern um das Gedenken des Christus Jesus, d.h. des Messias des Gottes Israels, dessen Kommen im Judentum besonders in der Nacht des Passamahls ersehnt wurde und wird.“<sup>57</sup>

Dieses Zitat macht zugleich sichtbar, wie der im Licht des Empfindens Israels geformte Kult der Urgemeinde früheste christologische Bekenntnisse ermöglicht hat. Nichts spricht dafür, dass gläubige Jüdinnen und Juden ohne einen triftigen, geradezu zwingenden Grund an einem rituellen Erbe gerührt hätten. Gerade aus der großen Perspektive der auch kultisch erinnerten Heilsgeschichte Israels erscheint Jesus als die neue, unerhörte Manifestation des Retter-Gottes Jahwe. Zudem darf das am Passah-Milieu geschulte soziale Gewissen der Herrenmahl feiernden Gemeinde als Indiz für den genuin jüdisch-jesuanischen Ursprung ihrer wichtigsten Kulthandlung gelten. Dazu Michael Haarmann: „Die durch den Exodus und durch die Geschichte des Christus Jesus Befreiten sind aufgerufen, dieser Befreiung entsprechend zu leben und sie durch ihr Leben, durch ihr Reden und Handeln, für andere erfahrbar werden zu lassen. So ergeben sich bei Beachtung des Passamahls als damaligem Kontext und bleibendem Bezugspunkt für das Abendmahl wichtige inhaltliche Konsequenzen für eine Ethik des Abendmahls.“<sup>58</sup>

Im Übrigen hat nicht zuletzt die jahrhundertelange Leid-Erfahrung Israels zur Wahrnehmung und Vertiefung der christlichen Eucharistiefeyer beigetragen, insbesondere was den mit ihr verbundenen Opfergedanken betrifft. Haarmann nimmt auch dieses Thema ins Visier, wenngleich relativ knapp und in kritischer Anlehnung an Studien von Sigrid

<sup>54</sup> Th. Söding, ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis‘. Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament, in: ders. (Hg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 2002, 29 f.

<sup>55</sup> Vgl. M. Haarmann, ‚Dies tut zu meinem Gedenken!‘ Gedenken beim Passa- und Abendmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Abendmahls im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs, Neukirchen-Vluyn 2004.

<sup>56</sup> Ebd. 269.

<sup>57</sup> Ebd. 270 f.

<sup>58</sup> Ebd. 344.

Brandt, vor allem an eine Monografie von ihr aus dem Jahr 2001.<sup>59</sup> Die Autorin greift eine für die Thematik wohl wegweisende Unterscheidung auf: Dem *Opferschicksal* im Sinne der passiven Viktimisierung (als leidvolles Widerfahrnis) steht die *Opferhaltung* einer bewussten Hingabebereitschaft gegenüber (*sacrificium* statt *victima*).<sup>60</sup> Nach Sigrid Brandt, der es nicht primär um die Eucharistie geht, hat Jesus ein Leben der Hingabe geführt, das am Kreuz zur Vollendung fand. Jesu umfassende, existenziell vorbehaltlose Verkündigungsexistenz sei das Gott gefällige *sacrificium* gewesen, nicht seine Viktimisierung auf dem Hinrichtungsplatz.<sup>61</sup> Folgt man dieser Linie, lässt sich auch der von der jüdischen Passahfrömmigkeit durchwirkte Wort- und Gestenverbund im Abschiedsmahl Jesu als Interpretament für ein heilbringendes *sacrificium* deuten, welches ganz in der jüdischen Tradition des prophetischen Märtyrertodes steht. Mit dem großen jüdischen Gelehrten Leo Baeck, den Haarmann in der Auseinandersetzung mit Sigrid Brandt zur Sprache bringt, ist deshalb zu unterstreichen: „Im Martyrium hört der Tod so auf, ein Schicksal zu sein, er ist nicht mehr das bloße Ende des Lebens. Er wird eine Tat, die der Mensch vollbringt, eine Tat seiner Freiheit, seiner Liebe zu Gott“.<sup>62</sup> Wer in einer solchen Freiheitstat bloßen Heroismus sieht, greift zu kurz. Denn sie findet nur dann zu ihrer Größe, wenn sie religiös motiviert bleibt und dem Bekenntnis zum einen Gott Israels erwächst. Noch einmal Leo Baeck: „Auch der Gedanke des Opfers erhält nun seinen tiefsten Gehalt, die ganze Bedeutung der Freiheit, er wird autonom. Der Mensch bringt sein Dasein dem Gebote dar, er ‚gibt seine Seele hin für die Heiligung des göttlichen Namens‘“.<sup>63</sup>

Es käme einer Vivisektion gleich, wollte man den Opfergedanken aus der Geistigkeit der von Jesus, dem gläubigen Juden, geprägten Abendmahlshandlungen herauslösen. Der etwas zynische Hinweis Peter Trummers, erst mit den griechischen Apologeten hätte sich die Kirche wieder darauf besonnen, „dass auch das Christentum so etwas wie Opfer zu bieten“<sup>64</sup> hat, verschlägt deshalb wenig. Bei Andrea Bieler und Luise Schottroff stieß die *sacrificium-victima*-Unterscheidung auf offene Ohren. Sie heben eigens hervor, „wie entscheidend für das Verständnis der Abendmahlsworte die Geschichte des Martyriums im Judentum ist“.<sup>65</sup> Ihr Interesse gilt allerdings weniger der Frage nach Jesu lebenslanger Hingabebereitschaft im Sinne von Sigrid Brandt, sondern ausdrücklich seinem Tod, den sie als heiligen Protest gegen alle viktimisierende Gewalt verstehen: „Martyrium bedeutet gerade nicht, zum Opfer zu werden, sondern Zeugnis (*martyrion*) zu geben für den Sieg des Lebens, den Gott will“.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Vgl. S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer* (Altes Testament und Moderne 2), Münster u.a. 2001; Haarmann, *Gedenken* (Anm. 55), 260–268, mit den entsprechenden Belegstellen.

<sup>60</sup> Bereits näher erörtert bei R. Spaemann, *Bemerkungen zum Opferbegriff*, in: R. Schenk (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 11–24.

<sup>61</sup> Vgl. Haarmann, *Gedenken* (Anm. 55), 261 f, mit Verweis auf S. Brandt, *War Jesu Tod ein ‚Opfer‘?, Perspektivenwechsel im Blick auf eine klassische theologische Frage*, in: R. Weth (Hg.), *Der Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 64–76.

<sup>62</sup> L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (1905), Wiesbaden <sup>6</sup>1995, 191 f.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Trummer, *Das ist mein Leib* (Anm. 10), 24.

<sup>65</sup> Bieler, *Schottroff*, *Abendmahl* (Anm. 28), 207.

<sup>66</sup> Ebd.; Klammer und Hervorhebung im Original.

Die Diskussion über den Opfercharakter des letzten Abendmahls Jesu und der ihm folgenden kirchlichen Eucharistiefeyer beschäftigt die Forschung auf hohem Niveau. Man darf jedoch bei aller hermeneutischen Raffinesse nicht übersehen, dass Opfer- und auch Sühneterminologien zum Ur-Wortbestand des Neuen Testaments gehören und theologisch berücksichtigt werden müssen. Daran hat Margit Eckholt erinnert.<sup>67</sup> Über den Zusammenhang von Opfer und Passah schreibt sie: „Das jüdische Passah-Fest als Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten und der Bundesschluss am Sinai werden zu den wesentlichen ‚kultischen‘ Eckpunkten, um das Heilsgeschehen in Jesus Christus zu deuten. Gott bestätigt seine Zusage, der Gott des Volkes Israel zu sein in Tod und Auferstehung Jesu in radikaler Weise“.<sup>68</sup>

### Dass alle eins sind ...

Wie steht es in Sachen Eucharistie mit der Ökumene? Dass es nach wie vor unterschiedliche Gewichtungen gibt und dass die Grenzzlinien auch jenseits der Konfessionsphysiognomien verlaufen, haben bereits die bisherigen Überlegungen gezeigt. Auf der Suche nach Verständigung ist natürlich die gemeinsame Feier des Herrenmahls ein Dauerbrenner. Und auch hier kehren die klassischen Themen wieder: Opfergedanke, Realpräsenz, Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis und Amt. Trotz neu gepflegter Vorbehalte gibt es ein ernsthaftes Bemühen um das bessere Kennenlernen der jeweils anderen Tradition, nicht zuletzt um die Sichtung, Erforschung und Bewertung der unterschiedlichen liturgischen Agenden. So entsteht schon rein phänomenologisch gesehen ein klares Bild von Gemeinsamkeiten und Unterschieden.<sup>69</sup>

Unverzichtbar ist sicher auch der Brauch, die einzelnen Traditionen über das Kennenlernen hinaus zu kommentieren. Peter Dettwiler und Eva-Maria Faber haben sich zum Beispiel darin geübt.<sup>70</sup> Im Dialog stehen Katholiken und Reformierte, Thema Realpräsenz: Nach römisch-katholischer Lehre gibt es eine Wechselwirkung zwischen der Auffassung von der Realpräsenz und der Auffassung von der Kirche. Können Reformierte dem etwas abgewinnen? Ja, nämlich dann, wenn die Kirche als „die Gemeinschaft derer“ verstanden wird, „die Jesus nachfolgen“ – jedoch „nicht als ‚Nachfolge-Institution‘, die an der Stelle Jesu seine Sache weiterzuführen hätte. Er selbst bleibt für sie, in ihr und auch ihr gegenüber gegenwärtig“.<sup>71</sup> Der Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils zufolge ist die Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein als Spitzenaussage und letzte

<sup>67</sup> Vgl. M. Eckholt, Die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und Sühne. Wiederkehr eines umstrittenen Themas, in: Th. Söding (Hg.), Eucharistie, 59–86, bes. 71–75; vgl. diesbezüglich auch Bieler, Schottroff, Abendmahl (Anm. 28), 208–215.

<sup>68</sup> Ebd. 75.

<sup>69</sup> Vgl. dazu N. Beer, (Hg.), Christliche Kirchen feiern das Abendmahl. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer 1993.

<sup>70</sup> Vgl. P. Dettwiler, E.-M. Faber, Eucharistie und Abendmahl. Ökumenische Perspektiven, Frankfurt a.M. 2008.

<sup>71</sup> Ebd. 41.

Konkretisierung einer Nähe zu verstehen, die sich im Kontext verschiedener, aber eng aufeinander bezogener Präsenzauffassungen erschließt:

„Gegenwärtig ist [Christus – B. St.] im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht [...] wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft. Gegenwärtig ist er mit seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt.“ (Sacrosanctum Concilium 7)

Der reformierte Kommentar dazu lautet:

„Er selbst [Christus – B. St.] bleibt für sie [die Kirche – B. St.], in ihr und auch ihr gegenüber gegenwärtig. [...] Vielleicht liegt der katholische Akzent auf dem ‚ihr gegenüber‘. Jesus, der in seiner Gemeinschaft gegenwärtig ist, tritt gleichzeitig immer wieder neu und unverfügbar von außen an sie heran. Während für Reformierte dieser Anspruch und Zuspruch von außen hauptsächlich im Wort Gottes wahrgenommen wird, kommt er Katholiken im Sakrament entgegen. Für den ökumenischen Dialog ist es maßgebend, dass wir einander gegenseitig diese Ur-Absicht zubilligen: Nämlich dass es uns in Wort und Sakrament, in Gemeinschaft und Institution im Grunde immer um diese Gegenwart von Jesus geht – und darum, wie seine Präsenz erfahrbar wird und das Leben jener, die ihm nachfolgen wollen, nachhaltig prägt.“<sup>72</sup>

So sehr ‚die Kirche‘ der Ort sein muss, wo sich Christuspräsenz ereignet und wo man auf sie bauen kann, so sehr bleibt das ökumenische Gespräch darauf verpflichtet, das Verhältnis „der Kirchen“ zu klären, die das gemeinsame Herrenmahl feiern wollen. Eva-Maria Faber bemerkt dazu: „Es genügt nicht, wenn Kirchen in Beziehung zueinander stehen. Ihre Beziehungen müssen in Gemeinschaft gründen, wenn sie eine Lebens- und Handlungseinheit ermöglichen sollen. Dabei umfasst die volle Kirchengemeinschaft eine Gemeinschaft im Bekenntnis, in den Sakramenten und in den Ämtern“.<sup>73</sup> Und wieder der reformierte Kommentar dazu: „Auch der reformierte Beitrag betont den Zusammenhang von Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft, der heute allerdings von einer allein auf das persönliche religiöse Wohlbefinden fixierten Individualisierung bedroht ist.“<sup>74</sup>

Der hier angeprangerte Trend zum Individuellen, geradezu Monadischen, der vom gesellschaftlichen Leben auf das kirchliche überschwappt (obwohl es dank des Internets eine eigentümliche Gegenbewegung gibt), fordert alle konfessionellen Bekenntnisfamilien heraus. An einer Neubewertung der Institution führt im Kampf gegen ihn kein Weg vorbei. Hier ist ökumenisches Fingerspitzengefühl und Selbstkritik vonnöten. Könnten Katholiken in diesem Punkt von den Reformierten lernen? Wenn ja, sei ihnen der folgende Satz ins Stammbuch geschrieben:

„Das im lateinischen Recht verankerte römisch-katholische Kirchenrecht bringt [...] die Gefahr mit sich, jeden Bereich kirchlichen Lebens bis ins Detail durch Gesetze und Ausführ-

<sup>72</sup> Ebd. 42.

<sup>73</sup> Ebd. 63.

<sup>74</sup> Ebd. 67.

rungsbestimmungen regeln und deren Einhaltung entsprechend überwachen zu müssen. Zwar steht jede Kirche in der Spannung zwischen charismatischer und institutioneller Dimension, doch ist zu beachten, dass – wie die Kirchengeschichte zeigt – jede Institution dazu neigt, sich zu verfestigen und ihre Lebensordnung kontinuierlich zu präzisieren und damit nicht nur zu klären, sondern auch einzuengen.“<sup>75</sup>

Bietet die gegenwärtig unter Katholiken wieder stark favorisierte Zuwendung zur eucharistischen Anbetung eine ökumenische Chance? Es wäre jedenfalls fatal, sie zu einem Feldzeichen einer neuen Unterscheidungslehre (auch unter katholischen Gläubigen) zu machen. Das geschähe in dem Moment, in dem die eucharistische Anbetung von der Dramatik der liturgischen Feier, um deren vertieftes Verständnis sich alle ökumenisch engagierten Kreise seit Jahrzehnten bemüht haben, abgesetzt würde. Eucharistische *contemplatio* muss eng mit der eucharistischen *actio* verbunden bleiben. Kein Geringerer als Papst Benedikt XVI. hat darauf mit Nachdruck insistiert: Die „eucharistische Anbetung ist nichts anderes als die Entfaltung der Eucharistiefeyer, die in sich selbst der größte Anbetungsakt der Kirche ist. Die Eucharistie empfangen heißt, den anbeten, den wir empfangen; gerade so, nur so werden wir eins mit ihm und bekommen in gewisser Weise einen Vorgeschmack der Schönheit der himmlischen Liturgie. Der Akt der Anbetung außerhalb der Heiligen Messe verlängert und intensiviert, was in der liturgischen Feier selbst getan wurde.“<sup>76</sup>

Die eucharistische Anbetung beruht freilich auf dem Blickkontakt. Vielleicht wäre es von daher lohnend, auch einmal einen Text wie diesen ökumenisch zu würdigen: „In der Liebe kommt es nicht nur auf die Berührung an, auf die Umarmung und die Worte, die sie ersinnen kann. Die miteinander sein wollen, möchten vor allem auch gesehen werden, das eine vom anderen. Gar nichts anderes wird gewünscht als die Zuwendung der Augen, damit in ihnen das Bild entsteht. Liebende Menschen erfahren die Lebensnotwendigkeit, gesehen zu werden und zu sehen“ – die Notwendigkeit, „ineinander erscheinen zu können“.<sup>77</sup>

The present article focuses on the recent discussion about the sacrament of the Eucharist; selected thoughts are presented and critically discussed. The investigation serves a trans-denominational and an ecumenical interest. In several steps, different perspectives on the complex matter are brought forward: First, the ontology and the historical background implied in the phenomenon of a cultic meal are ventilated. Thereafter, the ecclesiological relationship between the risen Christ and the Eucharistic assembly is delineated. In a third move, the historical development of the Eucharistic celebration is examined with due regard to the Christian-Jewish dialogue. Finally, an ecumenical outlook shall be provided.

<sup>75</sup> Ebd. 68.

<sup>76</sup> *Benedikt XVI.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis*, Nr. 66, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177 (2007) 89.

<sup>77</sup> *Bachtl*, Macht und Lust des Verzehens (Anm. 1), 141.